Papież o wojnie obronnej i ekspansji kolonjalnej.

Słowa, które przed kilku dniami Papież w ojcowskiem swem zatroskaniu poświęcił widmu zagrażającej światu wojny, wielkie wszędzie wywarły wrażenie. Czy jednak, jak pragnie tego Ojciec św. a z Nim cały świat chrześcijański, poruszyły sumienia? Niestety, są tacy, którzy w słowach papieskich dojrzeć usiłują aprobatę dla pewnego rodzaju wojny, mianowicie wojny, wywołanej koniecznością ekspansji. Tymczasem to, co o wojnie mówi Pius XI, jest zupełnie jasne i niedwuznaczne.

Oto jak brzmią słowa Ojca św. w możliwie najściślejszem tłumaczeniu:

„Sama myśl o wojnie, nic do niej nie dodając (o ile możliwem jest tu coś dodawać), przyprawia o drżenie. Widzimy już, że mówi się — zagranicą o wojnie zaborczej, wojnie zaczepnej. Jest to przypuszczenie, nad którem nawet nie chcemy się zastanawiać, przypuszczenie zawstydzające. Wojna, która by była zaborczą, byłaby oczywiście wojną krzywdzącą, czemś przechodzącem wszelkie wyobrażenie, rzeczą niewymownie smutną i okropną. O wojnie krzywdzącej (injuste) nie potrafimy myśleć, nie możemy rozważać jej możliwości i zdecydowanie ją odrzucamy. Nie wierzymy i nie chcemy wierzyć w wojnę krzywdzącą!

Z drugiej strony — we Włoszech — mówi się, jakoby szło (qu'il s'agirait) o wojnę słuszną, ponieważ wojna obronna dla ochrony granic przed ciągłem i nieustannem niebezpieczeństwem, wojna, która stała się niezbędną dla ekspansji z dnia na dzień wzrastającej ludności, wojna podejmowana dla obrony lub zagwarantowania bytu materjalnego (securité matérielle) jakiegoś kraju, usprawiedliwiać by się miała (se justifierait) sama przez się.

Prawda tymczasem, prawda — i nie możemy powstrzymać się od zastanawiania się nad tem, że jeśli może istnieć ta potrzeba ekspansji, jeśli również istnieje konieczność zapewnienia przez obronę bezpieczeństwa granic, to tylko moglibyśmy sobie życzyć, by do rozwiązania wszystkich tych trudności można było dojść innym sposobem, a nie wojną (par d'autre moyen qui ne soit pas la guerre). W jaki sposób? Oczywiście nie łatwo to powiedzieć, nie sądzimy jednak, aby to było niemożliwem. Trzeba zbadać tę możliwość.

Jedno wydaje się Nam nie ulegać wątpliwości, mianowicie, jeśli potrzeba ekspansji jest faktem, z którym trzeba się liczyć, to prawo obrony posiada granice i hamulce (des limites et des modérations), których trzeba przestrzegać, aby obrona nie stała się karygodną (coupable). W każdym razie błagamy Pana Boga, by wspierać raczył akcję i zabiegi (l'activité et l'industrie) mężów światłych, rozumiejących, czego wymaga prawdziwe szczęście ludów i sprawiedliwość społeczna, takich mężów, którzy robią wszystko, co w ich mocy, nie w drodze gróźb, mogących wskutek rozdrażnienia umysłów tylko pogarszać sytuację czyniąc ją z dnia na dzień trudniejszą, bardziej groźną, mężów, którzy czynią wszystko co mogą nie przez odraczanie sprawy, co jest tylko stratą drogiego czasu, lecz z intencją prawdziwie ludzką, prawdziwie dobrą dokładają wszelkich starań, aby dokonać dzieła pacyfikacji, dokonać dzieła pokoju w rzeczywiście szczerym zamiarze odwrócenia wojny. Błagamy Pana Boga, by raczył błogosławić tej akcji i tym usiłowaniom i zachęcamy was do wspólnych z Nami do Niego modłów".

Jak donosi „Osservatore Romano" (20.8), niektóre dzienniki zniekształciły słowa papieskie głównie w ten sposób, że pominięto zdanie, w którem Ojciec św. wyjaśniał, że nawet prawo obrony posiada granice i hamulce. Dlatego też upoważniony do tego organ watykański dodatkowo komentuje słowa Piusa XI pisząc:

„Myśl Papieża jest jasną — potrzeba ekspansji sama przez się nie jest prawem, jest natomiast faktem, z którym, powtarzamy, trzeba się liczyć, co jednak nie jest identyczne z prawem. Obrona zaś jest prawem; istotnie daje ona i udziela prawa bezpośrednio. Ale wykonanie tego prawa nie jest bez winy, innemi słowy nie jest sprawiedliwem, jeżeli nie przestrzega się pewnych granic i hamulców. Jest oczywistem, jak powiedziano, że potrzeba ekspansji sama przez się nie może usprawiedliwiać prób i wysiłków do osiągnięcia tego, co uważane jest za konieczne nawet wbrew ewentualnym prawom innych. Obrona natomiast może bardzo dobrze sama przez się być usprawiedliwioną i utożsamioną z prawem, z tym atoli warunkiem, że nie stanie się przekroczeniem obrony, co potępiają wszystkie kodeksy świata".

KS. ST. WAWRYN T. J.
Kraków.

Inteligencja a przebudowa ustroju.

Odpowiedzialność za bieg „rzeczy czasu". Sprawa przemiany ustroju nie jest zagadnieniem czysto teoretycznem, lecz koniecznością i problemem życia, który domaga się realizacji. Systemy ekonomiczno-społeczne tworzy się nie poco innego, jeno poto, aby je wcielać w życie. Dotąd wcielono już w życie nie jeden taki system, który obiecał ludzkość uszczęśliwić — lecz urzeczywistniony narażał kraje na bolesne doświadczenia, aby po pewnym okresie skończyć żywot mniej lub więcej głośnem bankructwem. Przeważnie miały one braki natury wewnętrznej i zasadniczej, które je już zgóry kwalifikowały do bankructwa, gdyż zlekceważona rzeczywistość nie może się nie mścić w życiu. Wszak nie mógł na dłuższą metę nie zawieść liberalizm, skoro w praktyce zlekceważył naturę społeczną człowieka, rzeczywistość jej skażenia i zapomniał o zasadach sprawiedliwości—podobnie socjalizm, który zapoznaje osobowość człowieka i jego autonomję zarówno w sferze doczesnej, jak i wiecznej.

Głęboki przełom i bankructwo dotychczasowego systemu ma szczególną wymowę i grozę oraz sławi w wyjątkowem świetle „rzeczy czasu" (Maritain) jakoteż odpowiedzialność za nie przed wiecznością.[1] Dziś, gdy zawodzi stary porządek, gdy samo życie rwie niejako na strzępy jego ramy, rozumiemy dobrze, że bezczynność i absencja katolików byłaby rzeczą nie do darowania, za którą spadłoby przekleństwo na całe pokolenia i otwarłoby im nową erę nietylko nędzy ale i katakumb!

Nasze pokolenie, a w szczególności zaś młoda jego inteligencja ma zdać egzamin swej społecznej dojrzałości wobec P. Boga i historji, ma ona dowieść, czy zasługuje na sympatję niewinnie pogrążonego w biedzie ludu i na wdzięczność pokoleń, które przyjdą...

[1] Por. *Sodalis Marianus* z marca 1935 r. na s. 82.

Chodzi o wyzwolenie człowieka z więzów materjalnych i niepokojących go trosk o „codzienny chleb i strawę przyziemnego bytu", aby tem swobodniej mógł on urzeczywistniać swe wyższe i Boże przeznaczenie. Jeśli Eucken wyraża się o dotychczasowej kulturze: „Zdobyliśmy świat, straciliśmy duszę"—to hasłem nowej kultury winno być: Zdobycie świata dla zbawienia duszy! Jeśli z ust papieża Piusa XI padło to bolesne wyznanie: „Jest to największy skandal ostatniego wieku, że Kościół stracił klasę robotniczą" — to nam nie wolno dopuścić do skandalu XX wieku, który byłby stokroć potworniejszy od skandalu wieku XIX. Musi się przezwyciężyć to kurczowe nastawienie dzisiejszego człowieka „na chleb", uwolnić lud od proletarjackiej grozy, a naród od grozy rewolucji, co jak dymiący z pod ziemi wulkan, grozi wybuchem....

Zresztą ta odpowiedzialność za dalszy bieg „rzeczy czasu" i obowiązek pracy na niwie społecznej i państwowo-twórczej nie jest sprawą zostawioną li tylko osobistemu domysłowi i poczuciu katolików. Nowy ustrój nie jest rzeczą tylko katolickich uczonych, lecz jest tym programem, którego realizację złożył namiestnik Chrystusowy na serca i sumienia chrześcijan przez encyklikę *Quadragesimo Anno.* A nie można zapominać, że encykliki papieskie nie są jakąś czysto informacyjną czy rozrywkową lekturą, lecz orędziem, które wiąże sumienia wszystkich synów Kościoła. Kościół wprawdzie nie decyduje w sprawach techniki życia społeczno-gospodarczego, bo do tego nie ma ani odpowiednich środków, ani powołania. Aliści i te sprawy społeczne i gospodarcze dzięki temu, że są związane z zasadami moralności, nie są wyłączone, jak się nieraz wydawać może, z pod władzy nauczycielskiej papieży. Stwierdzają to jednomyślnie obaj wielcy papieże Leon XIII i Pius XI: „Mamy prawo i obowiązek sądzenia najwyższą swoją władzą o sprawach społecznych i gospodarczych".[1] To samo twierdzi Pius XI odnośnie do ustroju: „Powierzenie Nam przez Boga skarbu prawdy i obowiązku głoszenia prawa moral-

[1] Por. encykliki: *Rerum Novarum,* s. 43, wyd. II, Księgarnia Krakowska Kraków 1933 i *Quadragesimo Anno,* s. 41, wyd. Rady Społecznej Poznań 1935 — obie tłumaczył ks. dr. Jan Piwowarczyk.

nego w całej jego rozciągłości, wyjaśniania go i przynaglania wczas i niewczas poddaje Naszemu najwyższemu sądowi tak ustrój społeczny, jak i gospodarczy" (*Q. A.* s. 41 i 42).

Czy istnieje jednak chrześcijański ustrój społeczny? Sądzimy, że sprawa ustroju społecznego, jego zasadniczej formy i konieczności jego realizacji — lubo plączą się jeszcze wśród katolików dziwne w tym względzie zapatrywania—nie jest obecnie t. j. od czasu ukazania się encykliki *Q. A.* rzeczą wolną, co do której godzi się sądzić i czynić, co się komu podoba. Dlatego trudno nam się zgodzić z zdaniem: „Katolicyzm nie wiąże się z żadnym ustrojem i nie posiada pozytywnego kryterjum sprawiedliwego ustroju".[1]

Więc katolicyzm nie posiada pozytywnego sprawdzania sprawiedliwego ustroju? Cóż znaczy w takim razie t. zw. zasada kierownicza Piusa XI! „Stąd pochodzi nagląca konieczność poddania życia gospodarczego prawdziwej i skutecznej zasadzie kierowniczej... a są niemi sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna. Trzeba więc, by sprawiedliwość przepoiła i państwowe i społeczne instytucje, a przedewszystkiem, by wydała praktyczne owoce, to jest, by stworzyła ustrój prawny i społeczny, któryby kształtował całe życie gospodarcze" (*Q. A.* s. 91 i 93). „Całe wreszcie życie społeczne należy dostroić do dobra ogółu, czyli do zasad sprawiedliwości społecznej, za pośrednictwem instytucyj publicznych, odpowiadających właściwościom poszczególnych narodów, a ta reforma sprawi, że i tak ważna część życia społecznego, jak życie gospodarcze, odzyska dobry i zdrowy ustrój" (*Q. A.* s. 107). Ustrój zatem będzie sprawiedliwym, jeśli realizuje sprawiedliwość społeczną. I nie jest to żadną tantologją, ponieważ sprawiedliwość ta ma swoistą treść określoną przez wymagania dobra ogólnego.

[1] Ks. Dr. A. Roszkowski, *Katolicyzm Społeczny*, Poznań 1932, na s. 180. Autor powołuje się na *Politykę Społeczną* ks. dr. A Szymańskiego (Lublin 1925, s. 23.), którego pogląd nie pokrywa się jednak zupełnie z postawionem twierdzeniem, zwłaszcza gdy się porówna jego *Zagadnienie Społeczne* (wyd. II, Lublin 1929, s. 57). Zresztą nie należy zapominać, że w roku 1925, ani 1929 nie można było mówić o tem związaniu katolicyzmu z ustrojem, które wnosi naszem zdaniem encyklika *Quadr. Anno* w 1931 roku.

Czy może dla katolicyzmu jest obojętny każdy system, każdy ustrój społeczny? Żadną miarą. Socjalizm, czy jako teorja, czy jako zjawisko historyczne, lub jako „akcja” praktyczna, jeśli jest prawdziwie socjalizmem, nie da się pogodzić z dogmatami Kościoła katolickiego” (*Q. A.* s. 115). Najpierw właśnie dlatego, że narusza on zasady sprawiedliwości społecznej, ale „nawet wówczas, gdy... poczynił ustępstwa na rzecz prawdy i sprawiedliwości; jego bowiem pogląd na społeczeństwo różni się zasadniczo od chrześcijańskiego poglądu” (*Q. A.* s. 115). „Nie można być równocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą” (*Q. A.* s. 119). Również niezgodny jest z katolicyzmem liberalizm. „Z nieskrępowania wolnej konkurencji, wypłynęły, jak z zatrutego źródła, wszystkie błędy indywidualistycznej ekonomji” (*Q. A.* s. 89). A dzieje się to nie dlaczego innego, jak dlatego właśnie, że za zasadę kierowniczą gospodarki uważa on nie sprawiedliwość społeczną, lecz tę wolną konkurencję (*Q. A.* s. 91). Dlatego papież przestrzega zarówno przed indywidualizmem, jak i przed kolektywizmem (*Q. A.* s. 47 i 107).

Jako system społeczno-gospodarczy jeden solidaryzm w niczem nie narusza zasad katolickich. Nawet uniwersalizm O. Sparna, który cieszył się w swoim czasie sympatją pewnych kół katolickich, w tem, czem się głównie różni od solidaryzmu, jest nie do utrzymania: kłóci się on wyraźnie z postawioną przez Piusa XI „zasadą pomocniczości” (*Q. A.* s. 81), która głosi, że „co jednostka z własnej inicjatywy i własnemi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym”. Solidaryzm zaś nietylko nie narusza zasad katolickich, ale się opiera całkowicie na światopoglądzie chrześcijańskim i jego wewnętrzną zasadą jest to, co jest pozytywnem kryterjum sprawiedliwego systemu, sprawiedliwość społeczna. Dlatego jest on systemem pozytywnie sprawiedliwym i w tem znaczeniu chrześcijańskiem — został on, jak się wyraził pewien autor, „kanonizowany” przez encyklikę *Q. A.*

Ale czy istnieje ustrój społeczny sprawiedliwy, „chrześcijański"? Tak. Według naszego przekonania jest nim właśnie korporacjonizm. Korporacjonizm bowiem jest tylko częścią (strukturalną) solidaryzmu i koniecznym warunkiem jego realizacji. O nim pisze Papież: „Cała polityka społeczna winna być skierowana ku odnowieniu ustroju stanowo-zawodowego" (*Q. A.* s. 83). A mówiąc o walce klas, która całą ludzkość porywa ku zgubie, twierdzi tenże Papież: „Warunkiem jednak koniecznym prawdziwego uleczenia jest usunięcie tego przeciwieństwa i utworzenie należycie zorganizowanych członów społecznego organizmu, mianowicie stanów zawodowych, do którychby należeli ludzie nie na mocy swego stanowiska na rynku pracy, ale zależnie od funkcji społecznej, z którą są związani przez pracę... Dlatego wielu uważa te autonomiczne korporacje za naturalne, chociaż nie istotne, części składowe ustroju społecznego" (*Q. A.* s, 85). Ci „wielu" to istotnie większość katolików społecznych — takie jest zapatrywanie Międzynarodowego Związku Badań Społecznych w Malines,[1] podobną opinję wyraża również Rada Społeczna przy Prymasie Polski.[2]

Ponieważ zaś nie jest rzeczą Ojca Św. decydować o stronie technicznej ustroju i jego konkretnej organizacji, odnośnie do korporacyj i ustroju korporacyjnego, uczy Pius XI tego, czego odnośnie do ustroju politycznego uczył Leon XIII (enc. *Immortale Dei* z dnia 1.XI. 1885), „mianowicie, że ludzie mają pełną swobodę w wybieraniu dla nich form organizacyjnych, byle tylko zabezpieczone były wymagania sprawiedliwości i dobra publicznego" (*Q. A.* s. 87). Właśnie ten tekst dał okazję do fałszywej interpretacji myśli papieża. Powiedziano bowiem: Jak na ustrój polityczny możemy obierać monarchję czy republikę, tak na ustrój społeczny możemy obrać ustrój korporacyjny czy jakikolwiek inny. Lecz myśl Papieża jest zgoła odmienna: zostawia on swobodę wyboru między różnemi formami korporacjonizmu, ale nie zostawia

[1] Por. *Kodeks Społeczny* w przekładzie L. Górskiego i x. A. Szymańskiego wyd. II, Lublin 1934, na s. 59 p. 58.

[2] Por. Uchwałę tejże Rady w sprawie organizacji zawodowej społeczeństwa, punkt 2 i 3 — zamieszczoną w *Prądzie* z kwietnia 1935 r. na s. 194—7.

wcale swobody wyboru między korporacjonalizmem a liberalizmem, podobnie jak Leon XIII zostawił swobodę wybierania między różnemi formami rządów politycznych, a nie między formą rządów politycznych i jakąś inną formą. To porównanie właśnie wyklucza wszelki ustrój społeczny nie korporacyjny. Stąd można jednak wyciągnąć inny również błędny wniosek: Skoro ustrojem społecznym wedle myśli Papieża jest tylko korporacjonizm, w takim razie musiałby być bezwzględnie potępiony liberalizm. Jednakże Papież, lubo przestrzegał przed jego zgubnemi i błędnemi naukami, liberalizmu jako takiego nigdy nie potępił. Tak jest w rzeczy samej i inaczej być nie mogło. A pochodzi to stąd, że między liberalizmem a korporacjonizmem niema takiej różnicy, jak między ustrojem martwym i organizmem, lecz jest raczej taka, jak między organizmem wadliwie złożonym, którego naturalne organy są w zaniku, a organizmem o zdrowej i pełnej strukturze. Dlatego przemianą ustroju, której konieczność Papież tak silnie podkreśla, nie może być zniszczenie liberalizmu i budowanie na jego gruzach ustroju korporacyjnego — lecz jego leczenie i przebudowa. Dlategoto odnośnie do obecnego ustroju programem katolików nie jest jego zburzenie, lecz raczej jego przebudowa i rozwinięcie w duchu solidarystycznego korporacjonizmu, na co, gdy chodzi o Polskę, wskazywaliśmy w poprzednim artykule.[1]

Nie możemy tu wchodzić bliżej w to, w jakim stopniu dla każdego państwa koniecznem jest wprowadzenie ustroju korporacyjnego, ale trzeba przyznać, że *system solidarystyczny i ustrój korporacyjny są pozytywne i zasadniczo sprawiedliwe, nadto, opierając się na zasadach etyki chrześcijańskiej i realizując miłość społeczną, zasługują na tytuł systemu i ustroju chrześcijańskiego, inne zaś systemy czy ustroje społeczne tylko o tyle, o ile zbliżają się do solidaryzmu względnie do korporacjonalizmu.*

Konkretne zadania. Potrzeba dzielnych żołnierzy Chrystusa, którzyby wszystkiemi siłami starali się uchronić ludzkość przed straszną katastrofą, której ulegnie, jeśli, odepchnąwszy naukę

[1] Por. *Prąd* z lipca 1935 r.

Ewangelji, pozwoli zapanować ustrojowi, który gwałt zadaje tak prawu natury, jak Boga — pisze Pius XI. (*Q. A.* s. 145). „Ludność przeżywa obecnie przełomowy i przejściowy okres historji. Przeżywa go i nasze społeczeństwo polskie. Rzeczą wszystkich ludzi dobrej woli jest pomóc mu w przezwyciężeniu obecnego chaosu i w wyszukaniu nowych form ustrojowych" — dodaje Odezwa Rady Społecznej przy Prymasie Polski z dnia 15.V. 1934 r.

Praktycznie więc co czynić należy? Zgodnie z myślą Ojca św. Piusa XI (*Q. A.* s. 143 i 145) i ze wskazaniami Rady Społecznej przy Prymasie Polski[1] można zwrócić szczególną, gdy chodzi o inteligencję, uwagę na trzy dziedziny i rodzaje prac: organizacyjną, poznawania zagadnień społecznych i ustrojowych, rozszerzania jednego programu.

Gdy chodzi o organizacje, mamy na względzie głównie grupy Akcji Katolickiej, Odrodzenia, Sodalicyj i Związku Polskiej Inteligencji Katolickiej. Stowarzyszenia te jako takie nie mogą stawać do dzieła bezpośredniej realizacji nowego ustroju, jak to odnośnie do Akcji Katolickiej stwierdza wyraźnie (*Q. A.* s. 97), gdyż nie prowadzą one bezpośrednio działalności zawodowo-społecznej lub politycznej. Mogą one jednak i w miarę możności powinny w swej organizacji licząc się z odrębnościami zawodowemi starać się o nastawienie społeczno-zawodowe. Dla ilustracji weźmy sodalicje. Zgodnie z zasadą specjalizacji obok innych odrębności uwzględniają one w dużej mierze odrębności zawodowe i tak mamy w Polsce osobne sodalicje: nauczycielskie, ziemiańskie, wojskowe — obecnie zaś na terenie szkół uniwersyteckich z konieczności muszą powstać osobne sodalicje studentów uniwersyteckich, politechnik, akademij handlowych, górniczej etc. Byłoby rzeczą nader pożądaną, aby inicjatywa ta rozwijała się dalej, by szczególniej w wielkich miastach powstawały odrębne sodalicje dla lekarzy, inżynierów, oficerów pracodawców, prawników, publicystów, artystów. Tam gdzie to się zrealizować nie da, należy tworzyć w łonie jednej organizacji inteligencji różne sekcje na podstawie zawodowej. Ich zadaniem byłoby otoczenie szcze-

[1] Por. *Prąd* z stycznia 1934 r. s. 204.

gólną opieką życia zawodowego i społecznego, wytwarzanie zawodowej etyki i atmosfery chrześcijańskiej w szerszych ugrupowaniach i związkach czy izbach zawodowych — wedle zasady Piusa XI: Robotnicy winni apostołować wśród robotników etc. Ponadto należałoby tworzyć w łonie tych organizacyj odpowiednie kółka studjów czy sekcje tak dla zagadnień polityki społecznej jak i dla zagadnień ustrojowych. Zczasem zrodzi się zapewne potrzeba tworzenia nowych organizacyj, lecz nie chcemy niczego uprzedzać.

Musimy sobie bowiem zdać sprawę, że zarówno system solidarystyczny a głównie ustrój korporacyjny są prądami u nas nowemi, i nie mającemi jeszcze licznych przedstawicieli na katedrach uniwersyteckich — na ich doniosłość zwróciły uwagę raczej względy praktyczne. Można z pewnem przybliżeniem rzec, że poza katolickim uniwersytetem w Lublinie, na uniwersytetach polskich przeważa liberalizm ekonomiczny — tak jest zwłaszcza wśród starszych sił profesorskich, lubo liberalizm ten jest coraz więcej modyfikowany i łagodzony. I stąd to pochodzi, że to pokolenie, które będzie miało szczególne powołanie w dziedzinie zmian ustrojowych, katolicka młodzież uniwersytecka, musi skądinąd zapoznawać się z katolicką myślą społeczną i korporacyjnym ustrojem. Tylko wtedy zajmie ona właściwe stanowisko wobec haseł i prądów głoszonych z katedr, którym zazwyczaj ulega się bez należytego przemyślenia i krytycyzmu. Na wspomnianych sekcjach czy kółkach studjów należy podjąć się już nie jakichś tylko doraźnych referatów, ala planowych studjów i samodzielnych dyskusyj. Literaturę polską z tej dziedziny podaliśmy w innem czasopiśmie,[1] pisząc o stanowisku opinji polskiej wobec korporacjonizmu. Znaczenie jednak podstawowe w tej pracy musi mieć nie co innego, jak encyklika *Quadragesimo Anno*,[2] *Kodeks Społeczny* oraz Wytyczne Rady Społecznej przy Prymasie Polski. Obok zaś zagadnień ustrojowych studjować należy różne problemy t. zw. polityki społecznej w duchu chrześcijańskim. Przy-

[1] *Sodalis Marianus* z czerwca 1935 r.

[2] Najlepszy jej komentarz dał O. von Nell-Breuning S. J., *Die soziale Enzyklika*, Wyd. II, Köln 1932.

czem nieraz się okaże, że to, przed czem niejako odruchowo się wzdrygamy jako przed tezą socjalistyczną, jest szczerą nauką Kościoła — poglądy te muszą ulec dosyć gruntownej rewizji. Śmiałej nauki Społecznej Kościoła nie można utożsamiać z poglądami pewnych „zapóźnionych" autorów czy kół katolickich. A przecież i dziś pragną niektórzy narzucić katolikom obronę przeżytego kapitalizmu, jakgdyby nie mieli oni nic lepszego do czynienia!

Co więcej! Nie dość jest zapoznawać się ze społeczną nauką katolicką, należy stworzyć praktyczny i jednolity program polski zarówno polityki społecznej, jak i przemiany ustrojowej i wychować pionierów, którzy tej nauce nie pozwolą „błądzić w mrocznych gabinetach ludzi uczonych, ale wychodzą z nią na światło i w wir życia" (*Q. A.* s. 23). Program zaś musi się oprzeć o konkretne podstawy życia. W tym celu należy poznawać próby realizacji nowego ustroju w innych krajach, poznawać Konstytucję Polski i jej rzeczywistość społeczną i państwową oraz próby korporacyjne w dawnej Polsce czy w współczesnej.[1]

Gdy chodzi o wyrobienie społecznej i twórczej postawy wobec zagadnień polityki społecznej i szerokiego programu przebudowy ustroju, niezmierne znaczenie mają różne zjazdy społeczne czy „tygodnie" oraz odpowiednio rozwinięte piśmiennictwo. Podkreślając to, nie czynimy nic nowego — mówi o nich wyraźnie Pius XI, chwaląc je i polecając (*Q. A.* s. 23). A „Tygodnie Społeczne" mają już wyrobioną tradycję na gruncie Uniwersytetu lubelskiego. Należałoby tylko, idąc za wzorem międzynarodowego zjazdu korporacjonistów katolickich, jaki się odbył w początkach czerwca b. r. w Wiedniu, zwołać podobny zjazd ogólno-krajowy w Polsce dla zorjentowania się w sytuacji i przeglądzie sił i wytyczenia bliższego programu działalności, co możnaby dalej kontynuować w korporacyjnych „Tygodniach Społecznych". Wysuwając nieśmiało tę myśl, sądzimy że należałoby może na ten temat rozpisać najpierw odpowiednią ankietę i podjąć odpowiednią dyskusję na łamach *Prądu* czy *Przeglądu Powszechnego*.

[1] Por. artykuł Dra Karola Górskiego p. t.: *„Ustrój Korporacyjny w Polsce Średniowiecznej" w Przeglądzie Powszechnym* z 1933, tom 199 oraz art. p. t.: *„Ku przebudowie ustroju w Polsce" w Prądzie* z lipca 1935 r.

Po obudzeniu większego zainteresowania na rzecz korporacjonizmu wśród ludzi nauki oraz ludzi z doświadczeniem technicznem, zawodowem i społecznem powstanie niewątpliwie poważna i bogatsza na ten temat literatura — dla propagowania zaś idei korporacyjnych i ustrojowego programu wśród szerszych kół winny powstać specjalne organy, głównie przy współpracy ludzi świeckich i przedstawicieli młodego pokolenia. Nie chodzi nam wcale o mnożenie jeszcze t. zw. makulatury młodzieżowej, która, dając złudzenie pracy twórczej i samodzielnej na wielką skalę, samej sprawie szkodzi i sprowadza ludzi niewyrobionych na manowce, jak to się stało z Legjonem Młodych. Ludzi, którzyby mieli samodzielnie zabierać głos na łamach takich pism, należałoby wpierw odpowiednio przygotować zarówno społecznie jak i duchowo przez dłuższą formację religijno-społeczną, przez rekolekcje i nowocześnie pojęte kierownictwo duchowne. Wzorem pod tym względem mogą być t. zw. propagandyści w Hiszpanji[1] — a wychowanie w katolickich organizacjach głęboko wierzących, czynnych i odpowiedzialnych ludzi świeckich uważamy za pierwszą, najgłówniejszą część zadania. Dopiero oni dziś, gdy inni wysuwają i umiejętnie propagują swoje programy społeczne oparte na moralności państwowej, rasowej, narodowej czy klasowej — potrafią przygotować skutecznie w ojczyźnie naszej ten nowy ustrój i porządek, ten *ordre chrétien*, jak go nazwał ś. p. marsz. Foch w Krakowie, ten *gott gewollte Ordnung*, jak się wyrażają katolicy niemieccy.

Zadanie jest niewątpliwie wielkie, lecz sama miłościwa Opatrzność Boża przychodzi nam z pomocą w jego spełnieniu. W młode pokolenie, na które spada główne brzemie tej odpowiedzialności, złożyła Ona jakieś dziwne energje i skarby: idealizm, zmysł społeczny, żądzę pracy a nieraz i jakąś radykalną brawurę. Przytem ciężki los urabia młodzież współczesną w twardej szkole życia. Skarby te winny być uświadomione, pokierowane i należycie użyte; główne energje należy skierować i wprząc

[1] Por. *Sodalis Marianus* z grudnia 1934 r. art. p. t. Co może dać krajowi jedna sodalicja?

do pracy konstruktywnej na niwie społecznej i państwowo-twórczej. Którzy do tej pracy staną, winni wierzyć w jej zwycięstwo i nie mogą się oni cofać wobec pewnego ryzyka czy oporu, jakie każde nowe przedsięwzięcie na swej drodze napotyka. Gdyż — przyznajemy to otwarcie — narodziny nowego ustroju nie mogą się odbyć bez bólu i oporów: czy to będzie myślowa nieruchliwość mas, czy opór zwolenników liberalizmu lub klasowości, czy wreszcie partyjny jeszcze sposób myślenia inteligencji. Aby utorować nowym prądom drogę w umysłach coraz to szerszych kół, przyjdzie nieraz wyrąbywać dla nich niejako nowe chodniki w umysłach pewnych jednostek. Ale ruch, którego kresem ma być przemiana ustroju, już się rozpoczął i nic go nie powstrzyma. Zdają sobie z tego sprawę ludzie, którzy śledzą pilnie kierunek przemian ustrojowych. Wybitny Syndykalista Kaz. Zakrzewski[1] pisze wyraźnie o nurtującem w kołach katolickich przeświadczeniu, że „*dopasowanie Kościoła do zmian zachodzących w formach ustroju społeczno-gospodarczego świata doczesnego jest już bezpośrednio aktualną potrzebą*. Takie stanowisko Kościoła katolickiego jest wysoce symptomatyczne; *otwiera ono proces upadłości społeczeństwa liberalno-kapitalistycznego*" (podkreślenie autora). Istotnie trzeba przyznać, że symptomem współczesnej sytuacji jest stanowisko katolicyzmu, wszelako nie jest ono stanowiskiem li tylko defenzywy czy nawat ofenzywy, ile raczej oryginalną postawą czynnika twórczego, który świadom jest swej siły i odpowiedzialności za ustrój przyszłości.

Jeśli encyklika *Rerum Novarum*, mimo liczne przeszkody, wywarła wielki wpływ na ustawodawstwo społeczne wielu krajów, a nawet na ustawodawstwo Traktatu Wersalskiego oraz na stworzenie związków zawodowych i nowych ministerstw (pracy i opieki społecznej) — to słusznie ufać można, że zrealizowanie encykliki *Quadragesimo Anno* odnowi nietylko społeczny ustrój Polski i innych narodów, ale i „oblicze ziemi"!

[1] Por. *Droga* z 1931 na s. 670.

X. Prof. JÓZEF PASTUSZKA
Lublin.

Uniwersytet Katolicki w Salzburgu jako nowy typ wyższej uczelni.

Salzburg, „miasto uczonych i artystów", czcigodne tradycją, bo stanowiące przez długie wieki ośrodek religijno - kulturalnego życia środkowej i południowo-wschodniej Europy i nie bez słuszności nazywane „niemieckim Rzymem",[1] miasto pełne pamiątek historycznych i uważane za jedno z najpiękniejszych miast europejskich, — stało się od roku (1934) siedzibą uniwersytetu katolickiego św. Trójcy.

Ten najmłodszy uniwersytet kat. znajduje się jeszcze w stadjum początkowem, dotychczas nie jest w całości zbudowany, bo liczy tylko dwa wydziały, przyczem z wydziału filozoficznego (tj. nauk humanistycznych i matematyczno-przyrodniczych) została uruchomiona narazie tylko filozofja czysta, niemniej jednak posiada on pełne prawa państwowe i ma wszelkie widoki rozwoju.

Jego organizacja odbiega od dotychczasowego typu uniwersytetów. Przyszłość pokaże, czy spełnią się nadzieje, jakie dziś pokładane są w tym nowym, jeszcze niezupełnie skrystalizowanym ustroju uniwersyteckim. Zasługuje on jednak na bliższe poznanie, jako próba oparcia studjów uniwersyteckich na innych podstawach i przezwyciężenia kryzysu, jaki dzisiaj przechodzą wyższe uczelnie.

Z dziejów tworzenia uniwersytetu.

Bliskie sąsiedztwo Italji, ożywione stosunki kościelno - polityczne, jakie Salzburg utrzymywał z miastami włoskiemi, uczyniły go oddawna ważnym punktem życia kulturalnego. Był on pierw-

[1] Jeszcze dzisiaj miasto Salzburg, które z przedmieściami liczy 63 tys. ludności, posiada 29 kościołów katolickich (oprócz kaplic zakładowych) i mieści szereg zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich.

szem biskupstwem na ziemiach południowo - niemieckich, skąd prowadzono działalność misyjną wśród plemion germańskich i słowiańskich.

Od w. VIII istniało w Salzburgu opactwo benedyktyńskie św. Piotra (Stift St. Peter) i utrzymywało szkołę klasztorną. Rękopisy salzburskie (mszały, rytuały, dzieła rzymskich klasyków) znane były w średniowieczu nietylko w Niemczech. Biskupi salzburscy, którzy byli udzielnymi książętami nad ziemią salzburską i znaczną częścią dzisiejszej Bawarji, troszczyli się o szkoły więcej, niż książęta świeccy, i dlatego poziom kulturalny Salzburga był w średniowieczu wyższy, niż innych miast niemieckich.

Na progu czasów nowożytnych pojawia się protestantyzm, który wywołał głębokie zmiany w życiu religijnem i politycznem Niemiec. Salzburg pozostał katolicki, ale sąsiadując z krajami protestanckiemi znalazł się w obliczu ciągłego niebezpieczeństwa religijnego.

Aby przeciwdziałać wpływom reformacyjnym i umocnić pozycję Kościoła, biskup Paris Lodron założył w Salzburgu w r. 1620 uniwersytet i oddał go benedyktynom.

Uniwersytet benedyktyński istniał prawie 200 lat i dobrze spełniał swą misję. Sekularyzacja księstwa salzburskiego i przyłączenie go do Bawarji pociągnęło za sobą w r. 1810 zniesienie uniwersytetu.

Austrja, do której Salzburg przyłączono w r. 1815, pozostawiła z dawnego uniwersytetu jedynie wydział teologiczny (zamiast seminarjum duchownego).

W w. XIX wytworzyła się nowa sytuacja, która zaktualizowała sprawę uniwersytetów katolickich. Uniwersytety europejskie zatraciły dotychczasowy wyznaniowy charakter. Stały się neutralne i wolnomyślne. Kult rozumu doprowadził do zerwania węzłów między nauką, a religją. Dokonało się przewartościowanie dotychczasowych ideałów. Wartości religijne zostały zepchnięte na dalszy plan. Ich miejsce zajęła nauka i ideały wolnościowe. Drogi nauki i religji zaczęły się rozchodzić. Życie religijne uznano za sumę zjawisk, wyrosłych na gruncie psychiki pierwotnej, niedorozwiniętej, a przynajmniej nie mającej z nauką nic wspólnego.

Szeregi młodej inteligencji, wyrosłej w takiej atmosferze uniwersyteckiej, zajęły wobec Kościoła stanowisko wrogie, albo obojętne.

Rozwój wypadków potwierdził znane prawo psychologiczne, że życie duchowe człowieka znajduje się pod znakiem jedności — wszystkie wartości życiowe są hierarchicznie uszeregowane i tworzą całość, podporządkowaną dobru najwyższemu. Brak zharmonizowania wiedzy z religją prowadzi do usunięcia jednej z nich poza nawias życia duchowego. Wiara w nieograniczone możliwości rozumu i nadmierny kult nauki spowodował podporządkowanie religji nauce, a w dalszym rozwoju — negację religji. Religja bowiem albo jest wartością najwyższą, albo wogóle przestaje być wartością. Dla niej niema miejsca pośredniego.

Prądy liberalno-pozytywistyczne wywołały kryzys religijny inteligencji.

Wówczas padło hasło tworzenia uniwersytetów katolickich. Wzorem był uniwersytet lowański, powstały ponownie w r. 1842. Najgroźniej przedstawiała sytuacja we Francji i tam też po r. 1875 powstało pięć wyższych uczelni katolickich. Później przyszły fundacje uniwersytetów w Ameryce, w Irlandji i w Szwajcarji, a po wojnie światowej — w Polsce, we Włoszech i w Holandji.

W Niemczech czyniono oddawna starania o uniwersytet katolicki. W r. 1848 na konferencji biskupów niemieckich i austrjackich powzięto uchwałę utworzenia uniwersytetu pod protektoratem episkopatu. Na ogólno-niemieckim zjeździe katolickim w 1875 wybrano Salzburg na siedzibę uniwersytetu. Komitet budowy powstał w r. 1864 za inicjatywą biskupa Kettelera z Moguncji i rozpoczął zbieranie składek. Wojna austrjacko-pruska z r. 1866, a później „Kulturkampf" niemiecki przewlokły sprawę.

Ale idea była wciąż aktualna i posunęła się ku realizacji uchwałą sejmu krajowego (Landtag) w Salzburgu, który w r. 1884 wypowiedział się za najszybszem utworzeniem uniw. kat. w Salzburgu. Powstał wówczas „Związek budowy i utrzymania wolnego uniwersytetu katol. w Salzburgu" (Verein zur Gründung und Erhaltung einer freien katholischen Universität in Salzburg).

„Związek rozwinął energiczną działalność, cieszył się poparciem najwyższych wpływowych czynników i zdołał zebrać

poważne sumy. W r. 1909, obchodząc dwudziestopięciolecie swego powstania, rozporządzał 4 miljonami koron, które w ciągu czterech następnych lat wzrosły o jeden miljon. Mając zdeponowany w bankach 5-miljonowy kapitał, „Związek" postanowił przystąpić do realizacji uniwersytetu.[1]

Tymczasem wybuchła wojna światowa, później przyszła dewaluacja korony i prawie cały pięciomiljonowy kapitał przestał istnieć Owoc trzydziestoletnich wysiłków nad stworzenie podstaw finansowych uniwersytetu poszedł na marne.

Winę ponosi błędna taktyka. Idąc po linji najmniejszego oporu postanowiono dopiero wtedy przystąpić do otwarcia uniwersytetu, gdy kapitał zakładowy urośnie do sumy, której odsetki pozwolą na pokrycie rocznego budżetu. Zbytnia ostrożność okazała się fatalna. Matematyczne obliczenia nieraz w życiu zawodzą, a warunkiem powodzenia jest zazwyczaj pewne ryzyko.

Głębszą przyczyną zwłoki było ugruntowane w pewnych sferach przekonanie, że uniwersytet katolicki jest zbędny. Wszak dynastja panująca w Austrji była katolicka, kościół cieszył się poparciem rządu, uniwersytety posiadały wydziały katolickie i nie prowadziły akcji antyreligijnej, ludność w ogólnej większości również katolicka, — słowem, katolicyzm jako beatus possidens był rzeczywistością konkretną, której nie trzeba było zdobywać.

Najbliższe lata pokazały, jak błędnie oceniano sytuację. Po klęsce wojennej nastąpił w Austrji przewrót, zabrakło intelektualnej elity katolickiej i do władzy doszedł socjalizm, który jak wszędzie, doprowadził kraj do ruiny.

Po wojnie zabrano się do pracy z nową energją. W r. 1923 obchodził Salzburg jubileusz 300-lecia powstania uniwersytetu benedyktyńskiego. Ówczesny kanclerz Austrji ks. dr. Ignacy Seipel, który przedtem przez dziewięć lat był profesorem na wydziale teologicznym w Salzburgu, rzucił hasło utworzenia pełnego uniwersytetu katolickiego w Salzburgu. Katolicy austrjaccy sprawę tę gorąco poparli. Utworzono „Związek uniwersytecki"

[1] Fürsterzbischof Ign. Rieder, *Denkschrift über eine katolische Universität des deutschen Volkstungs in Salzburg* str. 19.

(Universitätsverein), po prowincji powstały koła „Przyjaciół uniwersytetu”, a prasa katolicka uczyniła wszystko, aby ideę uniwersytetu spopularyzować wśród szerokich warstw ludności.

Nawiązując do dawnych tradycyj, austrjackie i niemieckie opactwa benedyktyńskie, które jeszcze dotychczas posiadają większe majątki, zawiązały się w federację i uchwaliły urządzenie wspólnego studjum zakonnego w Salzburgu, oraz finansowe poparcie samego uniwersytetu.[1]

W r. 1926 ukończono budowę obszernego kollegjum, gdzie pomieszczenie znaleźli klerycy benedyktyńscy, i utworzono „Instytut filozoficzny”, przyczem benedyktyni objęli kilka katedr filozofji i teologji. To były pierwsze zręby powstającego uniwersytetu.

W r. 1928 urządzono w Salzburgu „Dzień uniwersytecki”, w którym wziął udział cały episkopat austrjacki i kardynał Faulhaber, jako przedstawiciel episkopatu niemieckiego, nadto kanclerz austrjacki X. dr. Seipel, przedstawiciele rządu, władz miejskich i organizacyj katolickich. Zapadła uchwała, by w najkrótszym czasie przystąpić do uruchomienia wydziału filozoficznego. Znane organizacje naukowe „Görres-Gesellschaft” i „Leo-Gesellschaft”, oraz ogólno-niemiecki związek akademicki zgłosiły oficjalnie swój akces do komitetu organizacyjnego i postanowiły poprzeć sprawę uniwersytetu katolickiego.

Trudności finansowe nie pozwoliły na natychmiastowe zrealizowanie planu. Tymczasowo postanowiono urządzać corocznie trzytygodniowe kursy uniwersyteckie t. zw. „Salzburger Hochschulwochen”. Dadzą one możność inteligencji katolickiej pogłębienia światopoglądu chrześcijańskiego, pozwolą na naukowe omówienie aktualnych zagadnień, oraz spopularyzują ideę uniwersytetu.

Gdy w r. 1932 rządy w Austrji ujęli w swe ręce katolicy, i poczyniono pierwsze kroki w kierunku zmiany ustroju państwowego w duchu chrześcijańskim, uniwersytet salzburski mógł ocze-

[1] Również Zgromadzenie Księży Pallotynów prow. południowo-niemieckiej posiada swe studjum teol. w Salzburgu i kleryków posyła na uniwersytet.

kiwać, że jego dążenia znajdą pełne zrozumienie w kołach rządowych i że uzyskanie praw nie natrafi na większe trudności.

Tak się też stało. Już w roku następnym (1933) na dorocznem uroczystem zebraniu „Związku uniwersyteckiego” był obecny ówczesny minister oświaty dr. Schüschnigg, w imieniu rządu wyraził uznanie dla „Kursów uniwersyteckich” i zapowiedział nadanie praw uniwersytetowi. Nie było tajemnicą, że kanclerz Dolfuss, który — jak powszechnie twierdzą — posiadał doskonałe wyczucie rzeczywistości, był bardzo oddany sprawie uniwersytetu katolickiego, nalegał na jego pełne uruchomienie i wiele sobie po nim obiecywał dla katolicyzmu w Austrji.

W dn. 7 sierpnia 1934 r., wkrótce po tragicznej śmierci kanclerza Dolfussa, rząd austrjacki nadał pełne prawa państwowe wydziałowi filozoficznemu (tj. humanistycznemu i matematyczno-przyrodniczemu).[1]

Sam akt nadania praw odbył się w Salzburgu bardzo uroczyście w dn. 15 sierpnia 1934 r. w obecności prezydenta Austrji, Wilhelma Miklasa, kanclerza dr. Schüschnigga, kilku ministrów, przedstawicieli episkopatu austrjackiego, miasta Salzburga i organizacyj naukowych.

Stan obecny.

Dotychczas istnieje tylko pełny wydział teologiczny, który i dawniej istniał i nadal zachowuje charakter wydziału państwowego, oraz z wydziału filozoficznego tylko grupa t. zw. czystej filozofji, powstała z „Instytutu filozoficznego”. Liczba słuchaczy wynosi około 250.

W r. b. utworzono tylko jedną katedrę Akcji Katolickiej, a w roku przyszłym ma powstać grupa filologji klasycznej, germanistyki i historji.[2] Stopniowo będą rozbudowywane dalsze działy

[1] Wydział filoz., jak przedtem już teologiczny, posiada pełne prawa — aż do udzielania doktoratów i habilitowania docentów włącznie.

[2] Zwłoka w uruchomieniu tych działów tłumaczy się między innemi zamknięciem granicy niemieckiej. A uniwersytet liczy na przypływ studentów i na pomoc finansową Niemiec.

humanistyczne i matematyczno - przyrodnicze, a w następstwie powstanie wydział prawny i — jako wydział odrębny — ekonomiczno-polityczny.

Utworzenie wydziału lekarskiego nie jest planowane ze względu na wysokie koszta jego przeprowadzenia. Natomiast zostanie wprowadzony t. zw. „rok kliniczny". Studenci wydziałów lekarskich będą mieli możność pracować w ciągu roku — który będzie im zaliczony w klinikach salzburskich.

Uniwersytet mieści się w obszernym gmachu dawnego benedyktyńskiego uniwersytetu. Będzie to pomieszczenie prowizoryczne, choć narazie zupełnie wystarczające.

Władze krajowe i zarząd miasta, rozumiejąc kulturalne i — last not last — handlowe znaczenie uniwersytetu zobowiązały się do stałego rocznego większego subsydjum, a nadto przeznaczyły na siedzibę uniwersytetu piękny i obszerny pałac t. zw. „Mirabellschloss" (z w. XVII), położony w nowej dzielnicy miasta w środku ślicznego parku („Mirabellgarten"). Wkrótce już uniwersytet znajdzie się w posiadaniu wspaniałego gmachu, gdzie będzie mógł łatwo pomieścić nietylko zakłady naukowe, ale i bursy wychowawcze (collegia).

Również obsada katedr i pomocniczych sił profesorskich nie nasuwa trudności, na każde miejsce było po kilka zgłoszeń i dlatego łatwo było zaangażować pierwszorzędne siły naukowe.

Trudniej przedstawia się sprawa sfinansowania uniwersytetu. Duży kapitał przedwojenny uległ dewaluacji. Rząd austrjacki, prócz subsydjów początkowych — przyrzekł sfinansować prace badawcze zakładów naukowych i umożliwić zaopatrzenie bibljoteki uniwersyteckiej w nowe dzieła na tych samych warunkach, co uniwersytety państwowe.

Pozatem budżet będzie pokrywany z ofiar i składek społeczeństwa katolickiego. Kraj wprawdzie niewielki i nie należący do bogatych, ale przy dużem uświadomieniu i ofiarności ludności katolickiej rzecz nie będzie trudna do przeprowadzenia. Obok komitetu głównego, stworzono na prowincji całą sieć komitetów lokalnych, które mają na celu propagandę idei uniwersytetu

i zbieranie dlań funduszów.[1] Aby dotrzeć do mas i zdobyć największą liczbę członków, ustanowiono składkę członkowską 1 szyling rocznie (1 zł.).

Trzeba się również i z tem liczyć, że granica niemiecka nie pozostanie zamknięta i że katolicy niemieccy (20 miljon.) moralnie i finansowo poprą uniwersytet salzburski.

W każdym razie obecne władze uniwersyteckie bez obawy patrzą w przyszłość, w przekonaniu, że materjalne podstawy uniwersytetu są zapewnione.

Obecne wysiłki zwrócone są w kierunku ustalenia podstaw organizacyjnych uniwersytetu.

Nowy ustrój uniwersytetu.

Uniwersytety, podobnie jak inne instytucje, uległy w czasach nowożytnych dużym przeobrażeniom. Nie jest to już „universitas litterarum", czem był dawniej, ponieważ brak mu ducha syntezy, który dawniej łączył wszystkie nauki, i nie daje jednolitego poglądu na świat.

Dokonała się atomizacja nauki, nastąpiło rozluźnienie, a później całkowite wyodrębnienie poszczególnych jej działów i zatraciła się łączność pomiędzy częściami, które przecież dopiero w całości dają obraz rzeczywistości i umożliwiają wytworzenie poglądu na świat i życie.

Dzisiejsze stosunki na uniwersytetach, gdzie poszczególne wykłady prowadzone są dowolnie, bez uwzględnienia innych, pokrewnych gałęzi nauk, gdzie tysiące młodzieży odbywa studja, nie znając się wzajemnie i naukowo z sobą nie współdziałając — ten stan jest odbiciem dzisiejszej nauki, której brak ciągłości, syntezy, która, rozwijając nadmiernie specjalizację, nie daje światopoglądu, a tylko pogłębia problematykę życiową.

Uniwersytety katolickie muszą szukać innych dróg. Zapewne, że nauka jest ta sama, że metody naukowe nie są różne, że pomoce naukowe, jak laboratorja, zakłady, ćwiczenia i t. p. muszą

[1] „Związek Uniwersytecki" wydaje dwumiesięcznik „Katholischer Universitäts-Verein. Salzburg. Mitteilungen", który w dużych ilościach kolportowany jest po kraju.

być należycie rozbudowane, i że wydajność pracy naukowej nie powinna być mniejsza, niż na innych uniwersytetach.

Inny natomiast powinien być duch i inne cele. Samo przez się jest zrozumiałe, że profesorowie powinni być z przekonania i życia katolikami. Nietylko uzdolnienia naukowe, ale i katolicka postawa życiowa, zaznaczająca się i w wykładach uniwersyteckich i w życiu osobistem, jest nieodzownym warunkiem profesora uniwersytetu katolickiego. Ale to nie wszystko. Uniwersytet winien tak zorganizować pracę, ułożyć studja i tak wychowawczo oddziaływać, by studentowi dać nietylko pewien zasób wiadomości o danej gałęzi wiedzy, ale mu umożliwić wytworzenie zwartego światopoglądu.[1] Tylko wtedy wyższa uczelnia będzie „universitas" — jeżeli poda wiedzę sharmonizowaną, zwarty światopogląd, jeżeli wiadomości specjalne będą zestrojone z poglądem na życie i świat.

A. Nauka.

a) Zachowując dotychczasowy podział na wydziały i popierając specjalizację w ramach wydziału, uniwersytet salzburski wprowadza obowiązujący jednoroczny kurs filozofji dla słuchaczy wszystkich wydziałów. Oczywiście, że nie chodzi o krótki wstęp, czy historję filozofji, jak to jest dotychczas na uniwersytetach praktykowane, ale o gruntowniejsze przerobienie ważniejszych zagadnień filozofji systematycznej. Głębsze wykształcenie filozoficzne, którego brak tak przykro daje się odczuwać u dzisiejszej inteligencji, należy wysunąć na pierwszy plan jako podbudowę wyższych studjów specjalnych. Planowane są również wykłady z filozofji religji i teologji, aby zagadnienia religijne tak ściśle związane ze światopoglądem, zostały odpowiednio uwzględnione.

b) Obecny system wyższych studjów oparty jest na wykładach. Student „słucha" i zdobyty w ten sposób materjał jest treścią egzaminów. Ćwiczenia praktyczne mają znaczenie drugo-

[1] Warto przypomnieć zdanie O. Alb. Weissa, prof. uniw. fryburskiego: „Es ist also klar, dass der Unterschied zwischen katholischen und nichtkatholischen Universitäten nich au den Personen liegt, nicht au der Wissenschaft, nicht au den Lehrmitteln, nicht au der äusseren Einrichtung.... sondern au der durchgreifenden Einleit". Liwr. Theol. prakt. Quartalschr. Jahrs. 51.

rzędne (oprócz działów specjalnych jak, naprzykład, medycyna i studja techniczne).

Myślą przewodnią tej metody jest obrona tego, co zostało przekazane, apologja dotychczasowych poglądów, pewien konserwatyzm myślenia i — zasada najmniejszego wysiłku. Postawa studenta jest raczej bierna, reproduktywna, pamięciowa.

Nowy plan przesuwa punkt ciężkości z wykładów na samodzielną, badawczą pracę studenta. Podstawą studjów będą „Instytuty badań" (Forschungsinstitute), pozostające pod kierunkiem fachowych badaczy - profesorów. Każdy dział naukowy (np. filozofja, historja, fizyka i t. p.) będzie rozporządzał kilkoma instytutami badań.[1] Zapisując się na wydział, student staje się automatycznie współpracownikiem kilku wzajemnie uzupełniających się i tworzących pewną wspólnotę pracy instytutów.

Uczęszczanie na wykłady, a zwłaszcza praca w instytutach badań jest obowiązkowa. Tem samem uniwersytet zrywa z tradycją dowolności w wyborze przedmiotów i w słuchaniu wykładów. Oczywiście, że przy takiej organizacji studjów niemożliwy jest typ „wiecznego studenta".[2]

Organizacja instytutów badań znajduje się w stadjum początkowem. Dotychczas utworzono „Instytut religjoznawczy" (Institut für religiöse Volkskunde), który skupił grono pracowników, przeprowadził badania nad religijnemi zwyczajami ludowemi i wydał poważną pracę naukową z tego zakresu.

Obok pracy badawczej w instytutach, będą prowadzone wykłady i seminarja. Inaczej jednak ułożono plan studjów uniwersyteckich, mając na uwadze hierarchiczny układ przedmiotów i metod naukowych, dostarczonych do rozwoju umysłowego studenta.

α) W pierwszem stadjum pracy uniwersyteckiej należy podać słuchaczom pewniki z danej gałęzi nauki, pomijając w miarę możności zagadnienia sporne i twierdzenia niepewne.

Matura mówi tylko o uzdolnieniu do wyższych studjów, ale

[1] Odpowiadają one częściowo „Zakładom" (nie seminarjom), jakie istnieją przy uniwersytetach polskich.

[2] Die Katolische Universität in Salzburg. Bezicht über den akademischen Festakt vom 15 August 1934. Salzburg 1934, s. 26 n.

nie o dojrzałości do wygłaszania sądów w trudnych kwestjach naukowych. Wtajemniczanie początkującego studenta w trudne arkana problematyki naukowej chybia celu, bo wcale nie prowadzi do zrozumienia kwestyj spornych, a wywołuje ujemne skutki w postaci hyperkrytycyzmu i braku szacunku dla prawdy, jakie się wytwarzają w młodych i małokrytycznych umysłach.

β) Drugi stopień studjum uniwersyteckiego obejmuje wprowadzenie studentów w metodę samodzielnej pracy naukowej. A więc technika pracy naukowej, jej metodyka, zapoznawanie z problemami i wskazywanie na sposoby ich rozwiązania. Szerokie zastosowanie ma praca w seminarjach, gdzie student uczy się praktycznie pracy naukowej.

γ) Praca badawcza w instytutach przewidywana jest na trzecim stopniu studjum uniwersyteckiego. Samodzielnie wykonana praca badawcza uprawnia do przystąpienia do egzaminów końcowych. Rzecz jasna, że nie chodzi o odkrycia naukowe, ani o rewelacyjne „przyczynki" do rozwiązania trudnych problemów, ale o wykazanie, że student zna metody pracy naukowej i umie się nimi w praktyce posługiwać.

Dla jednostek wybitnie uzdolnionych uniwersytet planuje specjalne wyszkolenie, przyjmując na siebie koszta utrzymania i dalszych studjów absolwenta. Chodzi o stworzenie szkoły uczonych katolickich, zarówno takich, którzy poświęcą się badawczej, ścisłej pracy naukowej, jak i tych, którzy, objąwszy inne stanowiska, okażą się zdolnymi do twórczej pracy i utrzymają kontakt naukowy ze swoją Alma Mater.

B. Wychowanie.

Kto zna dzisiejsze stosunki uniwersyteckie, jakie się urobiły w większości krajów europejskich według wzorów niemiecko-francuskich, musi z przykrością stwierdzić, że uniwersytet naucza, ale nie wychowuje. Wychowawcze oddziaływanie uczelni ma charakter raczej zapobiegawczy, prewencyjny. Ustala granice, których nie wolno przekroczyć pod groźbą utraty obywatelstwa uniwersyteckiego, ale nie wpływa pozytywnie na urobienie postępowania młodego studenta.

Student jest pozostawiony samemu sobie. Rolę wychowawczą spełniają organizacje akademickie, środowisko społeczne, „zwyczaje” akademickie i — głębszy wgląd w rzeczywistość pod wpływem rozwijającego się procesu myślowego, znajdującego swój refleks w dziedzinie praktycznej. Teorja, nauka urabia charakter i wytwarza podświadomie praktyczne nastawienie.

Nie inaczej rzecz się ma na uniwersytetach katolickich. Wykłady, organizacje studenckie i duszpasterstwo akademickie — to są właściwe czynniki wychowawcze, ale czynniki leżące poza sferą bezpośredniego oddziaływania uniwersyteckiego. Dużo zależy od jednostek kierowniczych i od dobrej woli studenta. Uniwersytet nie ma możności bezpośredniego oddziaływania wychowawczego.

Jedynie uczelnie angielskie i amerykańskie, nawiązując do tradycyj średniowiecznych, zachowały t. zw. „kolegja”, gdzie studenci znajdują się pod kierunkiem wychowawczym uniwersytetu.

Naogół angielski system wychowawczy okazuje się lepiej przystosowany do życia — uczniowi szkoły średniej pozostawia więcej swobody, niż na kontynencie, natomiast więcej go ogranicza podczas studjów uniwersyteckich. Niema tego nagłego przejścia, jak w krajach niemieckich, czy w Polsce, gdzie świeży maturzysta, który dotychczas obracał się w atmosferze licznych szczegółowych przepisów i zakazów, poczuje się całkiem wolny. Ta nieograniczona swoboda staje się dla wielu małoodpornych charakterów zgubą, albo przynajmniej niesie z sobą dużo zawodów, rozczarowań i upadków.

Zwłaszcza dla natury polskiej, wprawdzie bogato uzdolnionej, ale mało zrównoważonej i potrzebującej kierownictwa, taka nieograniczona swoboda okazuje się nieraz fatalna. Załamania duchowe z okresu młodości pozostawiają ślady na całe życie.

Aby tym niedomaganiom zaradzić, uniwersytet zakłada kolegja, w których znajdzie pomieszczenie młodzież akademicka. Nie będą to dzisiejsze „domy akademickie”, przypominające hotele wielkomiejskie, bo pozostawiające studentom całkowitą swobodę, lecz zakłady wychowawcze o ścisłym regulaminie (wspólne

modlitwy, niedzielny obowiązek Mszy św., wspólny stół, ograniczenie wychodzeń na miasto i t. p.).[1]

Uniwersytet wyznacza kuratora kolegjum, wyposażonego w szerokie uprawnienia. Będzie on spełniał funkcje wyłącznie wychowawcze. Współdziałać będzie grono profesorów, by potrzeby intelektualne i duchowne studentów były należycie zaspokojone. Momenty wychowawcze będą nietylko akcentowane w wykładach, ale i szeroko uwzględniane w całem życiu uniwersytetu. Wszystkie środki, jakiemi wychowanie może dysponować, znajdą swe zastosowanie w kolegjach. Oczywiście, musi być przestrzegana hierarchja wartości. Zdrowie fizyczne, sport, formy towarzyskie, uzdolnienie fachowe — winny być rozwijane, a zarazem podporządkowywane wartościom wyższym — etyce zawodowej, ideałom narodowo - państwowym i obowiązkom religijnym. Trzeba wychowywać całego człowieka, by go przenikał duch czynu, wyrosły z głębokiego przekonania, rozwinięty przez ćwiczenie.

Przyszłość pokaże, czy nowy typ uniwersytetu okaże się wartościowym. Zdaje się, że można oczekiwać rezultatów dodatnich. W każdym razie jest on ciekawą próbą stworzenia nowego typu uniwersytetu, odpowiadającego potrzebom nowoczesnym. Jest zarazem koniecznością życiową Kościoła. Światopogląd krystalizuje się ostatecznie nie w szkole średniej, a tembardziej nie w szkole powszechnej, lecz podczas studjów uniwersyteckich. Są to lata najbardziej niebezpieczne i wytyczające kierunek całemu życiu. Wtedy ostatecznie różnicują się charaktery, kształtuje się światopogląd i urabia się oblicze duchowe człowieka. Rozumie to dobrze Kościół i dlatego tak usilnie popiera uniwersytety katolickie. Spełnią one swe zadanie, jeżeli staną się warsztatami twórczej, wydajnej pracy naukowej i szkołą wartościowych, w duchu katolickim urobionych charakterów.

Salzburg, w sierpniu 1935.

[1] Na otwarciu tegorocznych „Tygodni Salzburskich" w dn. 6.VIII 1935 zapowiedział X. dr. Waitz, arcybiskup Salzburski, że pierwsze kolegja uniwersytetu katolickiego będą im. błog. Moora i Fishera (ang. męczenników), a następne — poświęcone pamięci kanclerza Eug. Dolfussa.

HENRYK ŻYCZYŃSKI
Lublin.

Marchołt Kasprowicza.

Jak można było stwierdzić na ostatnim zjeździe jubileuszowym im. I. Krasickiego, budzą u nas żywe zainteresowanie kwestje metod badania literackiego. Ale wśród roznamiętniającej różnicy zdań zapomina się o prostym fakcie, że pierwszem i głównem zadaniem krytyki jest trafna interpretacja dzieła.

Wybitny esteta, Oskar Walzel, autor świetnego dzieła p. t. *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters*, zaznacza z ironją, że liczni filologowie niemieccy umieli powiedzieć wiele o różnych genetycznych formacjach *Fausta*, lecz samego dzieła nie rozumieli. Podobnie i wśród naszych reformatorów i prawodawców badań literackich można znaleźć ludzi, którzy nie są w stanie zrozumieć Wyspiańskiego i uważają go za grafomana, zamiast przyznać się do swej miernej inteligencji. Musimy się więc zgodzić, że pierwszym warunkiem płodnego badania literackiego jest umiejętność w nastawianiu się do dzieła, zdolność wyczytywania z niego rzeczy istotnych. Bez wątpienia, że bywają dzieła trudne, których trafne i pełne ujęcie wymaga wiele czasu i wielu wysiłków różnych badaczy. Ten sam Walzel przytacza, jako pouczający przykład, długie spory na temat zawartości słynnego obrazu Rafaela p. t. Madonna Sykstyńska. Dotąd zachwycano się tylko fragmentami dzieła, ale dopiero dziś, dzięki licznym wysiłkom interpretatorskim, możemy się zdobyć na takie spojrzenie na dzieło, które nam uobecni możliwie pełną i czystą wizję wielkiego mistrza.

Niezwykłem i trudnem dziełem jest dramat Kasprowicza p. t. *Marchołt*. Mało kto zna ten utwór, mało kto się nim zachwyca. Ten i ów, mający zrozumiały respekt dla rzeczy ciemnych, wierzy innym na słowo, że jest to dzieło wielkie i głębokie. Dramat, wystawiony na scenie we Lwowie i Poznaniu, publiczności nie podbił. Nic w tem dziwnego, bo nie wystarcza głosić

na temat dzieła frazesów, ciemniejszych od niego samego, lecz trzeba je zinterpretować w sposób prosty i jasny. Bywają dramaty wielowarstwowe, jak n. p. *Hamlet*, które, obok głębi, mają wiele żywiołu interesującego, a nawet melodramatycznego, który zdoła zaspokoić i szerszą publiczność. *Marchołt* Kasprowicza posiada również wiele bezpośredniego realizmu, jest on jednak tak prześwietlony liryzmem samego poety, że trudno tu o pełną rozkosz estetyczną, gdy się nie obejmie i nie złoży w całość tych dwóch różnych stron dzieła. Przy pierwszem więc zetknięciu się z *Marchołtem* Kasprowicza narzuca się nam siłą rzeczy pewna dwoistość spojrzenia, którą trzeba przezwyciężyć, ażeby poprzez dysonans dojść do pełnej harmonji.

O krzywdę, wyrządzoną *Marchołtowi* przez krytykę polską, upomina się świeżo Marja Kasprowiczowa: „Nie wiem, czy jest człowiek w Polsce, który Marchołta należycie zrozumiał i przetrawił. Zdaje się, że nawet Kołaczkowski jeszcze tego nie osiągnął".[1]

St. Kołaczkowski podkreślił trafnie, na czem polega osobliwy charakter *Marchołta*, okazuje się bowiem, że poeta stylizował go w duchu prymitywnych dramatów wczesnego renesansu. Natomiast dalsze eksplikacje Kołaczkowskiego, dotyczące sensu tego dramatu, nie są jasne. Autor widzi tu tragedję społeczną, przyczem „kolizją jest tu kontrast herkulesowej natury Marchołta i zakłamanej małości otoczenia".[2]

Ale utwór doskonały musi stanowić organiczną całość. Otóż w dramacie Kasprowicza treść aktu pierwszego stanowią narodziny Marchołta. Jeśli więc wysuniemy na czoło utworu jeden z momentów i główną jego treść będziemy widzieli n. p. w tragedji społecznej, wówczas cały akt pierwszy musimy uważać za sztuczną przybudówkę. Luźności jego nie obroni fakt, że mamy tu do czynienia z swobodną formą misterjum dramatycznego. W dramacie psychologicznym, gdzie sprężyną akcji jest charakter bohatera, nie można rozpoczynać fabuły tak, jak to uczynił Kasprowicz,

[1] M. Janowa Kasprowiczowa, *Dziennik.* Cz. V. s. 52
[2] St. Kołaczkowski, *Twórczość J. Kasprowicza.* s. 137

od urodzenia bohatera. Jeśli więc Kołaczkowski źródło konfliktu dramatycznego widzi w herkulesowej naturze Marchołta, to tem samem traktuje ten utwór, jako dramat psychologiczny. Jest więc rzeczą zrozumiałą, dlaczego przy interpretacji utworu pomija cały akt pierwszy.

Sądzę, że Kasprowicz dokładnie przemyślał konstrukcję swego dramatu, a rozpoczynając od urodzin bohatera, rezygnował tem samem z charakteru, jako sprężyny akcji. Dramatycznym będzie nie sam Marchołt, jako człowiek, ale jego los i to los, podniesiony do znaczenia symbolu, streszczającego sens życia. Wobec tego należy wpierw dokładnie rozważyć i opanować treść aktu pierwszego, bo w nim tkwią potencjonalnie zawiązki całego dramatu i właściwy klucz zrozumienia. Sam poeta podkreślił ten fakt w ten sposób, że powiązał dość wyraźnie akt pierwszy z czwartym.

Analizę pierwszego aktu utrudnia różnorodność treści. Na pierwszy rzut oka nie wiadomo, co tu należy do tła i podmalowania, a co do właściwej akcji. Nadto poeta rzuca pewne motywy, które są niedopowiedziane i zdają się pozostawać w luźnym związku z całością.

Wątkiem jasnym jest fakt, że znajdujemy się w chacie starego chłopa, Maćka. Żona jego ma właśnie urodzić dziecko i leży cierpiąca w komorze. Tymczasem do izby schodzą się znajomi, by zapić urodziny i zachowują się dość wesoło, nie zważając na cierpienia chorej. Raz po raz wychyla się z komory babka (akuszerka), by ich uspokoić, ale ich nie wzrusza nawet wiadomość, że wprawdzie przyszedł na świat tęgi chłopak, ale matka umarła. Ten wątek miał na celu podkreślić rubaszność otoczenia, w jakiem urodził się Marchołt.

Drugi, bardzo ważny wątek wiąże się z osobą żebraka, który również nawiedził dom Maćka. Żebrak odgrywa dwuznaczną rolę, jest postacią nieszczerą. Udając przyjaźń, stara się równocześnie w sposób oględny zaszczepić w duszy starego Maćka podejrzenie, że świeżo urodzony Marchołt nie jest jego synem. Ale Maciek odpiera insynuację z oburzeniem:

A kto w cud ten nie uwierzy,
łotry! zbóje!
tak mu gębę zamaluję,
że w odzieży
nie poniesie gnatów w świat.

Myśl Kasprowicza jest prosta i jasna. Kto chce stać mocną stopą na ziemi, musi mieć ufność i wiarę. Kto niema wiary, jest żebrakiem. Ten motyw podkreśla poeta kilkakrotnie w ciągu pierwszego aktu i czyni zeń punkt wyjścia późniejszych niepowodzeń Marchołta. Żebrak pragnie innych uczynić podobnymi do siebie, sam zaś ratuje się cynizmem, opowiadając o małżonce swej dziadulinie:

... dziadulątka
już rozlazły się po świecie,
tylko, że to — haha! — wiecie,
nie po mnie pamiątka.

Z tym samym wątkiem wiąże się okrzyczenie Marchołta, jako królewicza. Hasło daje żebrak, co wygląda, jako wróżba świetnej przyszłości dziecka. W istocie jednak żebrak ma na myśli fakt, że właściwym ojcem Marchołta jest król, który nie gardzi grzesznemi związkami. Jakby potwierdzeniem tych domysłów jest zaproszenie króla na urodziny, który też wkrótce przybywa i staje się przedmiotem pokus różnych kobiet, szczególnie Wiórkowej.

Jakież znaczenie ma ten wątek? Szewcowa chełpi się, że właściwym jej ojcem jest jakiś hrabia, żona zaś stolarza mówi o swem pochodzeniu książęcem. W tym wypadku próżność przezwycięża wrodzone uczucie wstydu, a fałszywa duma ceni wyżej pochodzenie nielegalne od skromnego, a prawowitego pochodzenia. Zdawałoby się, że mamy tu do czynienia z ostrą satyrą na kastowe urządzenia społeczne. Ale poza podkreśleniem względności pochodzenia, poeta odsłania tu w jaskrawych barwach starą prawdę życia: *mundus vult decipi.*

Nietyle istota rzeczy jest w cenie, ile pozory. To też ten sam lud, który przed chwilą lekceważył dalekiego króla, czuje się olśniony jego obecnością i popada w radosne upojenie. Akt

pierwszy kończy się jakimś tańcem, który przypomina taniec Chochoła i taniec nad przepaścią z Branda Ibsena. Ta ucieczka od rzeczywistości w świat złudy, od powagi do niefrasobliwości, od obowiązku do lekkomyślności, pozwala poecie stylizować widowisko na wzór bajki:

Wszystko jedno — cnoty, grzechy,
świeża gałąź, sucha żerdź!
Królu złoty, malowany,
li dla ciebie me organy.

Trzeci wątek ma charakter mistyczny, zaziemski. Występuje on w postaci dwóch chórów. Kolędnicy podkreślają mistyczną niezwykłość urodzin.

Z każdym nowo-rodzącym się człowiekiem przychodzi w obręb społeczności ludzkiej coś nadprzyrodzonego. Obecni mimowoli zadają sobie pytanie, czy Marchołt urodził się dla ich szczęścia, czy zguby?

Narazie ich uszczęśliwia, bo sam fakt jego urodzin daje im sposobność do hucznej zabawy. Ale by ludzi uszczęśliwić na prawdę, trzebaby wiedzieć poco oni żyją? Misterjum życia ma, obok narodzin, drugi tajemniczy biegun, cień śmierci. Reprezentuje tu ją chór braci pogrzebowych.

Na tle tych wątków rozwinął poeta kilkanaście figur, które składają się na mały światek o drobnych waśniach, ciasnym horyzoncie, niskich aspiracjach, gdzie życie płynie niemrawo i szaro wedle jednego, uświęconego wiekami tempa. Głównemi figurami tego świata są król bez jutra i żebrak bez wiary, żądza użycia i widmo nędzy, jak dwa bieguny, między któremi porusza się wahadło losu. Przeznaczeniem Marchołta będzie wyjść z tego świata.

Akt drugi rozgrywa się w dwadzieścia kilka lat później. Marchołt wychował się na dworze króla na dorodnego młodzieńca. Król miał również dorosłą już córkę z nielegalnego stosunku z Wiórkową, lecz to jej pochodzenie było tajemnicą.

Obecnie król zaślubia ich i Marchołta chce mieć swoim następcą. Cały ten akt ma charakter baśni w stylu Böcklina. Zaręczyny i zaślubiny odbywają się w lesie, w wypadkach biorą udział fauny.

W takich to symbolach przedstawia poeta reformatorskie dążenia króla, który chce odrodzić i wzmocnić swe państwo przez częściowy powrót do natury. Gdy Marchołt czeka w lesie na królewnę, zastępuje mu drogę bożek Pan. Może poeta miał tu przed oczyma znany obraz Böcklina p. t. Paniczny strach. Otóż Pan wszczepia w serce Marchołta podejrzenie, a tem samem lęk. To też spotkanie Marchołta z królewną nie ma charakteru idylli, owszem obfituje w momenty komiczne. Może i tu mamy refleksy z obrazu Böcklina, gdzie Pan śmieje się ze słabości człowieka. A więc Marchołt czyni królewnie małą scenę zazdrości, ona zaś uspakaja go w sposób może za trzeźwy, jak na młodą dziewczynę:

Gdzie kto widział taką szyję?
Gdzie są takie piersi przednie?

W zakończeniu tego aktu przez usta Pana wypowiada Kasprowicz swój pogląd na miłość, odmawiając jej charakteru wartości absolutnej:

... sflaczeje
w duszy, kto wszystkie swe nadzieje,
kto wszystkie żądze swe powierzy
rękom Miłości... Na rubieży
między Pragnieniem a Spełnieniem
płynie jej strumień...

Związek aktu drugiego z poprzednim jest dość wyraźny. Przedewszystkiem pod nowem przybraniem Pana występuje znana nam postać Żebraka, zazdrosnego o szczęście człowieka. Stwierdzamy równocześnie, że Marchołt nie umie zachować się wobec niego tak odpornie, jak stary Maciek. Na dnie serca Marchołta został zasiany lęk, który w przyszłości wyda fatalne dla niego owoce.

Oba akty wiąże również osoba króla. Dawniej młody i lekkomyślny, obecnie zatroskany o przyszłość, pragnie zapobiec katastrofie. Przez związek córki z Marchołtem pragnie wzmocnić ród i państwo. Ale postępowanie jego jest połowiczne. Częściowo przełamuje przesąd, biorąc za zięcia Marchołta, częściowo go przestrzega, zakrywając gminne pochodzenie córki, by dla ludu zostało coś z respektu dla pochodzenia. Należy zaznaczyć, że z powodu pewnych niedomówień nie jest jasne, czy poeta obydwoje ich uważał za dzieci króla, czy też jedno z nich. W każdym

razie plan króla, w intencjach dobry, w skutkach okaże się zły i dla Marchołta fatalny. Na tej kanwie wyhaftuje poeta w akcie następnym ciekawe efekty, pełne ironji i śmiechu nad słabością człowieka, który walczy namiętnie o różne rzeczy, a nigdy nie wie, gdzie kończy się istota rzeczy, a zaczynają pozory.

Pozatem treść aktu drugiego nasuwa szereg innych jeszcze refleksyj. Podobnie jak w akcie poprzednim widzieliśmy skostnienie i spetryfikowanie typów ludzkich w zatęchłej atmosferze małego światka, tak tu mamy ucieczkę państwa od biurokracji do zdrowego rozsądku, ucieczkę świata wyższego od zabójczego konwenansu na łono ożywczej natury.

Ale przecięcie się tych dwóch światów, z których każdy rozwija się na innych zasadach, z konieczności wiedzie do zawikłań. Tak n. p. akt zaślubin urządza król w sposób prosty i patrjarchalny, bez dworskiego ceremonjału i wystawy, ograniczając się do istoty rzeczy. Ale braku pompy nie daruje Marchołt królowi, zapamięta tę rzekomą krzywdę swoją silniej, aniżeli doznane od niego wielkie dobrodziejstwa, bo człowiek jest przedewszystkiem niewolnikiem pozorów i form.

Odmienny nastrój wykazuje akt trzeci. Obrazuje on wielki przewrót polityczno-społeczny, nie jest to jednak rewolucja krwawa, jak w *Nieboskiej*, ale raczej groteska. Poeta patrzy na rzeczy z oddali, czy z wyżyn dobrotliwego uśmiechu, dlatego ludzie wydają mu się kukiełkami, a ich namiętności śmiesznemi słabostkami. To dalekie spojrzenie wyznacza charakter obrazu i sprawia, że wielki teatr dziejowy redukuje się do rozmiarów szopki.

Rewolucja obala starego króla, wynosi na tron Marchołta, który jednak upada równie szybko, jak został wyniesiony. Sprężyną walk nie są jakieś wyższe cele, ideały, ale grube namiętności, któremi są wszyscy ludzie podszyci. Ludziom się zdaje tylko, że kierują się bezwzględnemi zasadami, w samej rzeczy jednak ulegają siłom żywiołowym. Nic dziwnego, że ludzie, oglądani w tem świetle, przedstawiają się poecie tylko, jako marjonetki. Losu takiego nie uniknął nawet Marchołt, najmocniejszy i najmędrszy z nich. Przedewszystkiem pozwalając na uwięzienie króla, grzeszy wobec niego niewdzięcznością, przekonany jednak, że postępuje słusznie.

Rządy państwem wymagają pewnego taktu i metody, opartej na tradycji i doświadczeniu. Rządy króla starego polegały więcej na formie, prawie, szły mocą bezwładności. Nowe rządy Marchołta mają się odbywać na zasadzie ducha, w imię zdrowego rozsądku i prawdy. Główny jego program przebudowy wygląda tak:

to jest dziś me słowo — Czyn —
niech utrwali własne węgły,
niech z własnego przedsię domu
zło wymiecie poza próg,
niepewności wszelki ślad,
bo z niej chwiejność idzie w świat.

Zasada dobra, ale trudność w tem, co uznać za słabe i bez obawy pomyłki wyrzucić z domu? Tej rzeczy Marchołt nie uwzględnił i o nią się potknie. Oto Wiórkowa zgłasza pretensje do córki, równocześnie Wiórek obstaje przy swem ojcowstwie. Marchołt popada w niepewność, ulega lękowi i podejrzeniom, niema w krytycznej chwili tej wiary, co stary Maciek lub Wiórek. Robiąc więc porządek w domu, wypędza żonę i dzieci, wówczas jednak lud, oburzony jego brutalnością, strąca go z tronu.

Marchołt, jako streszczenie doli ludzkiej, przeszedł przez dwa bieguny, od króla do żebraka, od wiary do zwątpienia. Czy stąd wypływa wniosek, że lepiej jest dla człowieka żyć w małym świecie Wiórków i nie szukać prawdy bezwzględnej?

Pani Marja Kasprowiczowa tak oświetla kontrast króla i Marchołta: „Stary król to jest symbol ostatecznego zwątpienia. Jest tak mądry, tak dużo wie, że w nic już nie wierzy. Nie szuka celów, opartych na wartościach trwałych. Duch kompromisu, godzenia się z życiem, jakie jest. Ma chęć wyzyskania jego słabych stron, aby trzymać to życie w zewnętrznej karności, bez troski o jego poziom moralny. Mądrość starego króla zawiera przekonanie, że tak zawsze było, jest i nigdy inaczej nie będzie. Poco porywać się na niemożliwe! Dobroduszna i wesoła rezygnacja: nawet w ciupie życie nie jest złe i warto je przeżyć. Najjaskrawsza antyteza Marchołta. Dlatego on walczy ze starym królem. Król jest dla niego o wiele bardziej niebezpieczny, aniżeli mniej inteligentni przeciwnicy”.[1]

[1] *Dziennik.* Cz. V. s. 55

Sama charakterystyka obu tych postaci zdaje się być trafna, sądzę jednak, że błędne jest tylko oświetlenie. Przy czytaniu utworu nie odnosimy wrażenia, jakoby poeta zgromadził wokoło Marchołta same światła, wokoło zaś króla same cienie, lecz wprost przeciwnie, budzi wiele do niego sympatji. Może właśnie na tem polega głębia i prawda dramatu Kasprowicza, że poeta unika stronniczości i nie staje bezwzględnie na stanowisku Marchołta z zupełnem potępieniem tych wszystkich wartości życia, jakie reprezentuje stary król.

Za takiem przypuszczeniem przemawiałby fakt, że poeta nie zakończył obrazem katastrofy, lecz dodał obraz czwarty p. t. *Walka Jakóba z Aniołem*. Marchołt żyje w osamotnieniu i czeka zbliżającej się śmierci. Bardzo pomysłowo wprowadził tu poeta figury różnych osób z pierwszego aktu, które już dawno pomarły i wołają do siebie Marchołta. Lecz on się broni, bo tli w nim jeszcze instynkt życia, choć los jego przesądzony i na świecie już nic nie ma do zrobienia. Wreszcie zjawia się Żebrak-Faun, Marchołt wmawia w siebie, że rozumem przezwyciężył lęk przed śmiercią. Ale jest to nieprawda, Marchołt łudzi się podobnie, jak wtedy, gdy chciał podług rozumu rządzić, to też śmierć zabiera go przemocą, by odpoczął pod krzakiem dzikiej róży. W ten sposób towarzyszył Marchołtowi nieodstępnie od kolebki do trumny Żebrak-faun, idący za życiem człowieka, jak cień za słońcem.

Przypatrzmy się jeszcze raz całości dzieła i różnym jego elementom.

Fabuła utworu ma charakter groteskowej baśni. Czas i miejsce są nieoznaczone, rzecz dzieje się niejako zawsze i wszędzie. Bajeczny jest i temat: z chłopa król. Wreszcie ludzie robią wrażenie marjonetek.

W nastroju, jak to uwydatnił Kołaczkowski, przeważa humor, który przepaja nawet najpoważniejsze sceny. Z humorem łączy się satyra, występująca najsilniej w malowaniu środowiska. Oba te żywioły uwydatniają istotną małość i słabość człowieka, jako jedyną prawdę życia.

Bajkową jest również zewnętrzna przyczynowość zdarzeń. Zarówno w przebiegu akcji, jak i w jej momentach zwrotnych dzieją się rzeczy nieprawdopodobne. Przedewszystkiem mało realny

jest sam król, zarówno, gdy tańczy w chłopskiej chacie, jak też, gdy wydaje córkę. Wreszcie Marchołt jest stylizowany na wzór podaniowych bohaterów ludowych. Baśniowy charakter posiada również symbolika, oparta na wprowadzeniu zjawisk nadprzyrodzonych, jak chór aniołów, chór braci pogrzebowych, postać fauna.

Bajka zmieni się w prawdę, gdy potraktujemy ją, jako przenośnię. Wyższa cywilizacja, uosobniona w królu, staje się w pewnym momencie bezsilna i bezpłodna, więc instynktownie zasila się u dołu, gdzie równocześnie rodzą się nowe dążenia, uosobione w Marchołcie. Marchołt pragnie w świat form i konwenansów wprowadzić ducha i szczerość, zostawszy jednak królem, wypędza żonę, przekonawszy się, że to nie jest córka królewska. Stary król radzi mu wierzyć w jej królewskie pochodzenie, lecz on pragnie oczywistości. W ten sposób odrzuca to, co mu dała stara cywilizacja, a wówczas traci treść duszy i staje się bezdomnym żebrakiem.

Sprawcą nieszczęść Marchołta jest Żebrak - faun. Może przez to zestawienie pragnął poeta powiedzieć, że jest to ta sama siła, która na łonie natury kształtuje życie stworzeń na miarę siły i piękna (powab fauna), w społeczeństwie zaś ludzkiem wywołuje słabość, brzydotę i grzech. Społeczeństwo ludzkie zdaje się być zbudowane na zasadzie sprzeczności, bo z jednej strony, w myśl istoty zrzeszenia, zachęca do miłości i współdziałania, z drugiej zaś strony włada stara zasada: homo homini lupus. Szczególnie drugi i trzeci obraz dramatu pouczają, jak bardzo jeden drugiemu nie ufa, szkodzi, zazdrości, nie wiedząc, że w ten sposób osłabiają i zabagniają to środowisko, w którem żyją. Stosunki te pragnął zreformować Marchołt, ale osiągnął równocześnie najniższy i najwyższy poziom społeczny, najwyższe samopoczucie i najniższą depresję, bo wyszedł na króla, a skończył, jak żebrak. Miał chwile w życiu, kiedy mu nucił żebrak, i takie, kiedy mu grał faun. Dopiero u schyłku życia, w obliczu śmierci, zdobył jedną prawdę, że faun i żebrak to jest jedna i ta sama siła.

W dziejach Marchołta zamknął poeta wiele własnych doznań i przeżyć. Szczególnie samotność Marchołta przypomina ostatnie lata życia poety, gdy w myślach przeżywał minione lata i szukał

ich właściwego sensu. Podobnie jak Marchołt niczego nie żałuje, traktując życie minione, jako fakt, który był i być musiał. W przeciwieństwie do dramatów psychologicznych nie mamy tu anagnorizis, Marchołt nie żałuje swych błędów, ani nie pragnie powtarzać życia na nowo. W tej samo-ocenie minionego żywota, zdradzającej dużą dozę chłopskiej rezygnacji i zdrowego rozsądku, tkwi może główna siła i oryginalność dzieła.

Poeta nie przedstawia Marchołta, jako ideału, lub człowieka przyszłości. Jest to raczej rodzaj autoanalizy, zbliżonej do takich wzorów, jak Brand i Per Gynt Ibsena. Marchołtowi było danem przejść przez dół i górę, by wreszcie znaleźć się wogóle poza społeczeństwem. Gospodyni Marchołta uważa jego życie za zmarnowane i stawia je swemu dziecku, jako przykład odstraszający:

Widać dziś mu jeszcze z lic,
że miał serce zadzierzyste
a pokory nic a nic!
Bierzże przykład, moje dziecię,
bierzcie przykład wszyscy młodzi,
jak nie trzeba żyć na świecie.

Na taką ironję może się zdobyć człowiek, który widzi błędy swego życia, a jednak jest z niego dumny. Cała istota tego dziwnego dramatu polega na specjalnem spojrzeniu poety na życie, na spojrzeniu, wyrozumiałem dla słabości człowieka, od której nie są wolni nawet najsilniejsi, oraz przeświadczeniu, że prawda i sprawiedliwość, o którą człowiek walczy, nie jest tak jasną i prostą. Na walkę o prawdę życia zużyły wiele sił Manfredy i Fausty, z kolei wystąpił Marchołt, bo dać za wygraną, znaczy pogrążyć świat w martwocie. W tem przekonaniu mówi on:

Ci tylko dla mnie coś warci,
co są jak drożdże w cieście,
co mają w sobie fermenty,
rozsadzające światy!

Marchołt po przegranej obcuje jedynie z przyrodą:

człek na końcu
ma największą radość w słońcu
i we wietrze
i w poszumie
leśnych drzew.

Jest to sam poeta z ostatnich lat swego życia. Obcowanie z przyrodą, wycofanie się z szerokiej areny życia nie oznaczało dlań bankructwa ideałów, lecz wprost przeciwnie, obcowanie z nią budziło w nim silne odczucie wieczności życia i przekonanie, że był jednym z tych, co temu życiu nieśli nowe drożdże.

Dramat Kasprowicza ma pewne słabe strony, jako utwór teatralny. Polegają one na tem, że pewne wartości myślowe występują mało dobitnie, uchodzą uwagi widza, a nawet czytelnika. Tak n. p. Marchołt dowiaduje się krótko przed smiercią, że tron starego króla zajmuje radca. Wiadomość ta, rzucona mimochodem. nie robi żadnego wrażenia na Marchołcie. A przecież jest to rzecz dla niego tragiczna, bo naukami swemi przyśpieszył rewolucję, obalił starego króla, by na tronie osadzić miernotę, wyzutą z wszelkich ideałów. Może poeta w tem zlekceważeniu wiadomości przez Marchołta chciał podkreślić jego ówczesną obojętność dla spraw tego świata. W każdym razie jednak widz, nie ujęty dramatycznością sceny, przyjmuje wiadomość równie obojętnie i nie zamyśla się nad dziwnym losem przewrotów społeczno - politycznych.

Również poważne trudności nastręcza widzowi koncepcja winy tragicznej Marchołta. Wiemy, że postanowiwszy reformować świat, rozpoczął od siebie i wyrzucił z domu żonę z dziećmi, podejrzewając ją niesłusznie o zdradę i zrażony jej niepewnem pochodzeniem. Czyn ten jest niesprawiedliwy, nieludzki i niedemokratyczny. W akcie ostatnim, zapewne we śnie, odwiedzają Marchołta zmarli Wiórkowie i proszą o litość dla odtrąconej córki. Ale Marchołt zapewnia, że z litością zerwał na wieki, a gdyby znów odzyskał tron, rządziłby po staremu:

byłbym równie zatwardziały,
równie srogi!
Niepewności wszelkie źródło
usuwałbym i dziś z drogi,

Mierzony zwykłą miarą nie zasługiwałby Marchołt na żadne usprawiedliwienie, ani na ludzką sympatję, a co najwyżej, przedstawiałby się nam, jako niepoczytalny oryginał. W tem naturalnem i ludzkiem świetle osobliwe dzieje Marchołta byłyby dziejami

maniaka. Możemy powiedzieć, że poeta uczynił wszystko, ażeby zaostrzyć ten jego czupurny profil. Nie posiada on tej prostej wiary w siebie, jaką miał jego ojciec i Wiórek, wyzuty jest z naturalnych odruchów dobroci, jakie objawiają wobec niego król i żona, zapominający o własnej krzywdzie, gdy widzą go w opresji. Nie mogąc zrealizować swych absolutnych postulatów. zrywa z całem społeczeństwem głosząc niejako za Brandem: wszystko albo nic! Tymczasem w społeczeństwie dochodzi do włady najbardziej kompromisowa warstwa, reprezentowana przez radcę. A więc w rezultacie Marchołt nie zrobił nic dobrego ani dla siebie, ani dla społeczeńswa.

W innem, sympatyczniejszem oświetleniu ukaże się nam Marchołt dopiero wówczas, gdy uwzględnimy jego walkę z Panem. Marchołt szuka wszędzie pewności, wiadomo jednak, że strach ma wielkie oczy. Człowiekowi towarzyszy od kolebki do trumny lęk i zmusza go wątpić w rzeczy jasne i proste. To też Marchołt, szukając absolutnej pewności, staje się właściwie igraszką w ręku Żebraka-Pana i ku jego uciesze niszczy swoje i cudze szczęście. Właściwa więc wina tragiczna Marchołta ma charakter metafizyczny. Pragnął on dokonać rzeczy nadludzkiej, pragnął wyrwać człowieka z pod władzy Pana i dać mu pewność absolutną, czyli chciał, aby za słońcem nie szedł cień. Takie twarde, nieustępliwe stanowisko zaprowadziło go poza społeczeństwo, uczyniło człowiekiem zupełnie samotnym i ubogim, a wtedy dopiero Marchołt mógł się w pełni upajać słońcem, a nie widzieć cieni. Jest to równocześnie ostatnia tragedja jego losu i ostatni triumf jego życia.

Jeżeli ewolucja duchowa Marchołta zmierza ku wyzwoleniu, zawartemu w specjalnej postawie życiowej, to musimy stwierdzić, że i ono jest względne. Marchołt jest tak długo spokojny, jak długo cieszy się słońcem, a nie myśli o świecie ludzkim. Na dnie jego duszy pozostały do końca nierozwiązane wątpliwości. Uwidacznia się to silnie wówczas, gdy odwiedzają go duchy zmarłych już Wiórków. Scena, jak zaznaczyłem, ma charakter snu i ujawnia nurtujące w głębi duszy Marchołta wątpliwości. Otóż Wiórek i po śmierci z jakąś fałszywą dumą utrzymuje, że jednak królewna jest jego córką, podczas, gdy Wiórkowa nadal uważa

za swój honor nie ukrywać romansu z królem. Marchołt nie wie, komu z nich ma wierzyć. Ale i co do własnego pochodzenia niebardzo się utwierdza. Wprawdzie Wiórkowie przynoszą mu z zaświata wieści od ojca, Maćka, ale równocześnie scena kończy się znakiem zapytania w postaci niedopowiedzianej, a złośliwej plotki szewcowej. Pamiętamy zaś z aktu pierwszego, że szewc pomagał żebrakowi w poderwaniu wiary u Maćka w jego ojcostwo, szewcowa zaś była jedną z najswobodniejszych kobiet. Sens więc całej sceny jest taki, że jednak człowiek musi nieuniknienie w życiu błądzić i szukać po omacku. Różni ludzie ustosunkowują się rozmaicie do tych zagadnień. Jednym, jak stary Maciek, wystarcza prosta wiara, innym, jak Wiórek, dobrze z iluzją, żebrak i szewc wogóle z wszystkiego szydzą i t. d. Stary król opiera świat na rozumie praktycznym, Marchołt zaś stosował rozum czysty. W symbolach dramatu wyraża się to następująco. Ludzie świadczą sobie nawzajem, więc każdemu jest potrzebny wiórek (stolarz), kopidołek (grabarz), i szewc. Otóż Marchołt wzgardził usługą szewca i chodził po świecie bez butów, przez niego uszytych, o które niedobrze pytać, czy

Podeszew ze skóry,
z filcu czy bibuły.

Marchołt jest utworem ideowo pokrewnym i genetycznie bliskim *Księdze ubogich*. Jest to cykl liryków, w których wyraża się postawa duszy ubogiej, t. zn. w wysokim stopniu wyzwolonej z pod nacisku Żebraka-Pana, który chce widzieć człowieka małym i słabym. Najlepszym zaś może komentarzem dla dramatu będzie taki urywek spowiedzi poety:

Nie miałem w sobie pokory,
Nie chciałem nigdy bosy,
Pętlicę na kark zarzuciwszy,
Wędrować hen! do Kanosy.
Lichy jest ze mnie adwokat,
Lecz dla obrony, mój Boże,
Przytoczę, że tylko przed Tobą
Każdej się chwili ukorzę.

Bo i cóż robić, gdyś taką
Raczył nagodzić mi duszę,
Że by pozbyła się Ciebie,
Żadną jej siłą nie zmuszę?
Dodam też jedno, jeżeli
Zbyt lekka będzie ma waga:
Kochałem najlichsze źdźbło trawy
I człeka, co z lasem się zmaga.

Walka z Kościołem. Od wielu lat diecezje łomżyńska i kielecka są widownią akcji przeciw tamtejszym Biskupom. Akcja ta wzmogła się a w diecezji kieleckiej doszła do niebywałych rozmiarów od czasu śmierci śp. Marszałka Piłsudskiego spowodu jakoby obojętności wobec żałoby pośmiertnej.

Nie będziemy tu wyliczać aktów ataku przeciw Biskupowi kieleckiemu. Są one dostatecznie znane z prasy codziennej. Samo ich powtarzanie byłoby zbyt przykre.

Nie ulega wątpliwości, że akcja ta w dużym zakresie ma charakter polityczno partyjny, gdyż zabrały w niej głos i uchwalały rezolucje różne stowarzyszenia o charakterze t. zw. sanacyjnym.

Ale to nie wyczerpuje charakteru całej akcji. Być może, że to nie było w zamiarze inicjatorów, ale faktycznie akcja ta przyjęła charakter roboty antyreligijnej i stała się jednem z ogniw walki, jaką koła bezbożnicze prowadzą w Polsce przeciw religji, w szczególności przeciw Kościołowi. Inaczej nie można sobie wytłumaczyć takich faktów, jak znieważenie nabożeństwa przez ordynarne okrzyki, jak profanowanie kaplicy przez wrzucenie do niej butelki z atramentem, który wylał się na ołtarz. Tym charakterem walki tłomaczy się i to, że całej robocie patronują pisma, znane z nastawienia antykatolickiego i antyreligijnego.

Robota ta jest szkodliwa pod względem państwowym. Szerzy bowiem ducha anarchji, podburzając ludność przeciw prawowitemu Biskupowi. Ponieważ robota ta trwała zbyt długo, jedni mówią, że ją władze administracyjne popierają, inni, że te władze są wobec niej bezsilne, że nie potrafią opanować i powstrzymać krzywdzących wybryków i zapewnić bezpieczeństwa obywatelowi, który nadto jest wysokim dostojnikiem Kościoła. Katolicy nie są skłonni do odruchów gwałtownych, ich spokój może wyglądać na obojętność. W gruncie rzeczy, odczuwają oni boleśnie i głęboko krzywdę, jakiej doznaje ich Pasterz i Przedstawiciel Kościoła od

nieodpowiedzialnych żywiołów. Ten stan psychiczny nie może nie podziałać na uczuciowy stosunek do tych, za których kryją się agitatorzy i twórcy całej awantury. Trzeba i to mieć na uwadze, że takie zapalne ognisko, niezgaszone w należyty sposób, może się zamienić na ogólną walkę religijną.

Walczący z Biskupem podają się za katolików i obrońców religji. Tak piszą nawet pisma, które bez przerwy walczą z religją i Kościołem. Dziwni to są katolicy. Większe poczucie katolickie, niż oni, ma „Głos Ewangelicki", który w nr. z dnia 20 czerwca b. r. pisze spowodu zajść w Łomży:

„Przedstawiciele związków, organizacyj społecznych i zawodowych, działających na terenie miasta Łomży i powiatu łomżyńskiego, uchwalili między innemi: „zwrócić się do najwyższych władz państwowych i kościelnych z protestem przeciwko działalności ks. Biskupa Łukomskiego... z prośbą o spowodowanie mianowania innego ordynarjusza"...

„Pod powyższą rezolucją zebrano 17.000 podpisów członków społeczeństwa katolickiego.

„Ewangelicy, zamieszkali na terenie diecezji łomżyńskiej w porę się spostrzegli i do tych wewnętrznych wyznaniowych sporów katolików z ich biskupem nie dali się wciągnąć, ani protestu przeciwko biskupowi katolickiemu nie podpisywali mimo, że i do nich i do ich proboszcza w Łomży, zwracano się także i wygotowano specjalną listę do zbierania od nich podpisów na proteście. Protest takiego rodzaju, jak powyższy, jest naszem zdaniem jałowy i w niczem zasadniczo sytuacji zmienić nie może.

„Wywoła z jednej strony zamieszanie, zaognienie stosunków, i bez tego nie bardzo normalnych, podnieci i rozochoci tłum uliczny do ekscesów; z drugiej zaś strony — spowoduje wzmożony fanatyzm, zaciętość i nieustępliwość. Biskup Łukomski zaś pozostanie nadal spokojnie w swoim wysokim urzędzie, gdyż władze państwowe polskie takiego dygnitarza kościoła rzymsko-katolickiego własnowolnie, bez narażenia swej ogólnej polityki z Watykanem usunąć nie mają prawa. Z tego powodu uważamy, że byłoby daleko lepiej, a w stosunku do społeczeństwa o wiele pedagogiczniej, gdyby zamiast zbierania podpisów pod protestami,

wdzierania się przemocą do kościołów, na dzwonnice i t. p. objawów niechęci do biskupów — odpowiedzialne czynniki społeczne i polityczne w inny sposób wpłynęły odrazu na najwyższe władze kościelne w Watykanie i zgodnie uregulowały z konkordatem te przykre sprawy, nie uciekając się do interwencji ulicy".

Wszystkie te zajścia są głębokiem upokorzeniem katolików w Polsce. Ludzie porównują je w tem, co się działo dawniej na ziemiach polskich. Boleją nad tem, ale jednocześnie pogłębia się wiara i przywiązanie do Pasterzy.

25 lat pracy na Dalekim Wschodzie dla Kościoła i Polski.

Korzystając z pobytu ks. prałata Władysława Ostrowskiego z Charbina w Krakowie krakowski przedstawiciel KAP-wej zwrócił się doń z prośbą o informacje o tej naszej dalekiej placówce, jedynej czysto polskiej w Azji.

Przedstawiciel nasz rozpoczął rozmowę od złożenia gratulacyj ks. Ostrowskiemu, który właśnie w b. r. obchodzi srebrny jubileusz swej pracy w Charbinie. Czcigodny Jubilat rozsnuwa długą, niezmiernie barwną opowieść o swej pracy i swych przeżyciach na Dalekim Wschodzie.

W r. 1909 śp. ks. arcybiskup Cieplak poświęcił mury kościoła polskiego w Charbinie. Dokończenie budowy i resztę roboty wziął na siebie w r. 1910 ks. Ostrowski. Praca była ciężka, ale niezmiernie miła dla kapłana, zdającego sobie sprawę, dla kogo pracuje. Była to przecież praca dla Polski, przerzuconej na Daleki Wschód. Ten „skrawek Polski" — to dziś potomkowie dawnych powstańców, wysiedlonych na Sybir, emigranci „za chlebem", przymusowi emigranci z okresu wojny, członkowie rozproszonej V dywizji polskiej, dzieci i młodzież, którym nie danem było wrócić do ojczyzny. Liczba polaków wahała się tam dawniej między 7.000 a 9.000 dusz. Dziś wynosi ona około 4.000. Wielu majętniejszych powróciło do kraju. Dla pozostałych zaczęły się ciężkie warunki. Gdy bolszewicy przejęli kolej wschodnio-chińską, usuwali z reguły polaków, zajętych przy tem najintratniejszem dla nich przedsiębiorstwie. Obecnie panowie tej kolei, japończycy, również systematycznie wprowadzają wszędzie swoich fachowców.

Ale jest nadzieja, że młode pokolenie polskie zdobędzie dla siebie pole pracy, o ile stanie do rywalizacji z odpowiedniem wykształceniem. (Obecnie jest tam dzieci polskich w wieku szkolnym ok. 1000).

I tu rozpoczyna ks. Ostrowski niezmiernie ciekawą historję pracy nad dziećmi i młodzieżą w Chinach. Zaczęło się od skupiania młodzieży na wieczornicach. Potem (założone zaraz w r. 1910) „Towarzystwo św. Wincentego à Paulo", skupiające starsze społeczeństwo, przyczyniło się w znacznej mierze do pogłębienia zrozumienia potrzeby własnej szkoły polskiej. W r. 1913 otworzył ks. Ostrowski, przy wydatnej pomocy swego współpracownika, ks. Aleksandra Eysymontta, pierwszą szkołę polską, mieszczącą się zrazu kątem na plebanji. Już w r. 1914 zaczęto budowę kamienicy, pomyślanej jako „dom parafjalny", z tem, że znajdzie tam pomieszczenie szkoła. Budowa trwała cztery lata spowodu nieprawdopodobnych wprost trudności finansowych. Przy szkole powszechnej „urosło" zczasem gimnazjum. Gdy pierwszy przedstawiciel odrodzonej Rzplitej, p. Targowski, zawitał do Charbina, zastał już 5 klas gimnazjalnych. Następnie dzięki życzliwości i poparciu p. Patka, gdy bawił jako przedstawiciel Polski w Tokio, gimnazjum (już 8-klasowe) uzyskało pełne prawa, przysługujące gimnazjom państwowym w Polsce z prawem wydawania świadectw dojrzałości. Ministerstwo W. R. i O. P. przyznało następnie kilka etatów dla gimnazjum. Gimnazjum nosi nazwę im. H. Sienkiewicza.

Obecnie sytuacja pogorszyła się znacznie. Etaty ograniczono do dwu (polonistyka i wychowanie fizyczne) w ostatnim roku szkolnym. Co będzie dalej, niewiadomo... A tam młodzież rwie się do nauki i marzy o tem, by móc jechać na studja uniwersyteckie do odrodzonej Polski. Czy nie należałoby pomyśleć o wydatnej pomocy dla tych „ochotników". Po odbytych studjach wyższych wróciliby, by tam — na Dalekim Wschodzie — godnie reprezentować wielki naród polski i zdobyć miejsce wśród tamtejszej elity. Obecnie odpływają częściowo do Instytutu orjentalnego w Charbinie i do filji uniwersytetu oksfordzkiego w Hong-Kong'u.

Oprócz terenu szkolnego praca nad młodem pokoleniem objęła również i dziatwę przedszkolną. Napływ sierot w okresie

wojny przyśpieszył otwarcie ochronek—burs dla chłopców i dziewcząt. Obecnie mieści się w nich około 100 chłopców i około 50 dziewcząt. Trzeba podkreślić wydatną pomoc konsulatu polskiego w dziedzinie opieki nad sierotami.

Zastrzec się jednak należy przed „czułą" opieką, jaką konsulat nasz w Charbinie otacza żydów, forytując ich na różne stanowiska. Możnaby tu wymienić dwu żydów-lekarzy, ale przedewszystkiem żyda znanego ze spekulacyj, Cykmana, forsowanego na dyrektora filji banku polskiego w Charbinie.

Byłoby bardzo wskazanem — zdaniem ks. Ostrowskiego — by sfery decydujące w Polsce bardzo poważnie zastanowiły się nad planem emigracji z Polski w strony Charbina. Olbrzymie obszary, bardzo żyzne (zbiory dwa razy do roku), do objęcia za bezcen. Rychłe porozumienie z rządem japońskim, decydującym w Mandżurji, pożądane — w tym kierunku, ze wszech miar.

Jest jeszcze jedna sprawa pierwszorzędnej doniosłości, zakrojona w pomyśle ks. Ostrowskiego na bardzo wielką skalę, wyrosła z doświadczenia i z rozmów z niezapomnianym ś. p. ks. arcybiskupem Guebriant'em, b. przełożonym generalnym francuskich „Misyj zagranicznych". Jest nią organizacja polskich „misyj zagranicznych" dla Rosji i Syberji. Ś. p. ks. arcybiskup Guebriant ujmował tę sprawę w to znamienne hasło: „Jak dawniej mówiło się o pracy Kościoła w Europie: gesta Dei per Francos, tak obecnie zadaniem chwili dziejowej są gesta Dei per Polonos in Russia et Siberia!". Ks. prał. Ostrowski towarzyszył ś. p. ks. arcybiskupowi Guebriantowi w jego wizytacji dużej połaci Syberji, następnie miał zaszczyt przedstawić swe plany ś. p. Ojcu św. Benedyktowi XV i ś. p. ks. kardynałowi Sekretarzowi Stanu P. Gasparri'emu. Sprawa jest niewątpliwie pierwszej doniosłości i plan powołania do życia polskich kadr misjonarskich (na wzór francuskich „Misyj zagranicznych") dla Rosji i Syberji zasługuje na poważne rozważenie i dzisiaj.

Z dalekich, a tak bardzo doniosłych planów, powracamy do samej placówki charbińskiej. Ks. Ostrowski stawia jasno sprawę, że trzeba pomyśleć o spadkobiercy całej pracy, całego dorobku naszego tam. Oczy jego padły na „Seminarjum Zagraniczne"

w Potulicach. Był tam, a jeszcze osobno JEm. Ks. Kardynałowi Prymasowi tę sprawę na sercu położy.

Przed powrotem na Daleki Wschód pragnie ks. Ostrowski za pośrednictwem KAP-owej zwrócić się do całego społeczeństwa polskiego o pomoc. Coraz trudniejsze warunki, a jeszcze do zrobienia wiele. Zrobić trzeba wszystko dobrze, bo Charbin rozrasta się i ci, co znają perspektywy Dalekiego Wschodu, twierdzą, że Charbin — to przyszłe Chicago Azji, leżące na węźle pomiędzy Rosją, Chinami, Japonją, a nawet dalekiemi Indjami.

Ofiary należy kierować do wydawanego przez ks. Ostrowskiego „Tygodnika polskiego", 27 Grand Prospect, Charbin — Asia.

OCENY KSIĄŻEK I WZMIANKI.

Ks. Wł. Śpikowski, *Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu.* Lwów 1935 s. 196.

Okres pierwszych dziejów Kościoła znany jest naogół i podziwiany jako czas cudownego rozrostu Królestwa Bożego wśród okrutnych prześladowań. Niemniej cudowne niż ten rozrost jest zachowanie przez Kościół nieskalanej nauki Chrystusowej. A zadanie to nie było łatwe i sądząc po ludzku, trzebaby się spodziewać całkowitego spaczenia nauki Objawionej. Pierwsi przedstawiciele Kościoła są przecież ludźmi bez wykształcenia głębszego, nauka sama podawana jest we formie prostej a Kościół napotyka w swej działalności z jednej strony liczne i rozwinięte systemy filozoficzne a z drugiej prądy gnostyckie z rozwiniętą nauką o odkupieniu. Z naukami filozofów jak wiadomo, walczyli apologeci, z gnostykami zwycięską walkę stoczył św. Ireneusz, biskup lioński.

Jak często w okresach póżniejszych, tak i wówczas centralnem zagadnieniem była kwestja, kim jest Bóg, jaka jest natura człowieka i jego stosunek do tegoż Boga.

Polemikę św. Ireneusza z gnostykami o Bogu przedstawia nam w niniejszem ciekawem studjum ks. Dr. Wł. Śpikowski, chlubnie już znany ze swej pracy o Kościele według św. Ireneusza i z tłumaczenia na język polski Contra haereses, głównego dzieła biskupa liońskiego.

Autorowi nie chodzi o to, by przedstawić rzeczywistą naukę o Bogu poszczególnych przedstawicieli gnostycyzmu, lecz o samą polemikę, jaką z nimi toczył św. Ireneusz, wobec czego naukę gnostycką przedstawia tak, jak ją widział biskup lioński.

Autor dzieli pracę swą na trzy części. W pierwszej omawia przedmiot polemiki t. zn. naukę o Bogu gnostyków w oświetleniu św. Ireneusza, w dru-

giej podaje kontrargumenty świętego, tak filozoficzne, jak i skruptyrystyczne, w trzeciej części przedstawia ks. Śpikowski rezultat polemiki. Omawiane są tu kolejno: krytyka metod polemicznych Ireneusza, jego nauka o Bogu, tak o naturze boskiej, jak i o Osobach boskich.

Ks. Śpikowski dobrze zna swój przedmiot. Wydaje się jednak, że zbyt pobieżnie potraktował w cz. III naukę św. Ireneusza o Bogu. Szersze uwzględnienie wyników pracy Lebretona byłoby zapewne zmodyfikowało cośkolwiek sąd Autora. Wprawdzie podaje ks. Śpikowski dzieło Lebretona w bibljografji, nie cytuje go atoli ani razu w cz. III w uwagach, choć uwzględnia tam autorów dla tej kwestji mniej ważnych. Mówiąc o nauce św. Ireneusza o Duchu św., dobrzeby też było uwzględnić gruntowny artykuł o. d' Alès'a, La doctrine de l' Esprit en saint Irenée, w Recherches de science religieuse, XIV, 1924.

Praca ks. Śpikowskiego jest gruntowna i opracowana źródłowo. Przeczyta ją z pożytkiem nietylko teolog, lecz i katolik świecki, odsłania ona na jednym odcinku prostotę i głębie nauki Kościoła obok czczych spekulacyj umysłu ludzkiego, sobie pozostawionego. *A. S.*

Czesław Lechicki, *Przewodnik po literaturze.* Poznań, Nacz. Instytut A. K. 1935 s. 416 zł. 7,50

Jednem z głównych źródeł anarchji moralnej wśród inteligencji polskiej jest brak poczucia moralnego u krytyków literackich i recenzentów, którzy omawiają twórczość artystyczną. Ta bezideowość i mydłkowanie stały już się tak skandaliczne, że wywołują reakcję nawet u pisarzy, których nie można posądzić o klerykalizm.

Wielki wyłom w tej demoralizatorskiej robocie zrobił o. M. Pirożyński swoją książką „Co czytać? Poradnik dla czytających książki. Beletrystyka" (Kraków 1932). Postawił on sprawę jasno, zło moralne nazwał złem, nawet wtedy, gdy było ubrane w artystyczną formę i gdy dzieło było głośne i znane. Tego, niestety, nie zrozumieli niektórzy pisarze katoliccy, którzy podważali stanowisko o. Pirożyńskiego, powodując się rzekomemi czy rzeczywistemi brakami jego pracy. Bądź co bądź, o. Pirożyński dokonał pierwszego wstrząsu, o czem świadczą zarówno ówczesne dyskusje, jak i to, że jego książka o objętości 246 stron w krótkim bardzo czasie rozeszła się w przeszło 2.800 egzemplarzach.

„Przewodnik po literaturze" p. Lechickiego stoi wyżej pod bardzo wielu względami. O swoich zamiarach Autor tak pisze: „Książka niniejsza jest przewodnikiem ideowym i, uwzględniając walory artystyczne, na plan pierwszy wysuwa w ocenie autorów i w klasyfikacji utworów kryterja ideowo moralne. Stoi mocno na gruncie spirytualizmu chrześcijańskiego" (s. 15). „Rodzaj talentu lojalnie wszędzie zaznaczony, wagę położono na społeczno etycznych walorach lub wadach pisarza. Obniżając naturalistów, wywyższono idealistów wszelkich barw narodowościowych" (s. 29). Cz. Lechicki charakteryzuje pisarza, przedewszystkiem jego światopogląd i kierunek twórczości, poczem wylicza jego dzieła, podając ich krótką charakterystykę. W ten sposób omówił 1.142 autorów i 5.750 dzieł. Oczywiście omówienia są obszerniejsze i szczuplejsze.

Czy wszystkie sądy Autora są słuszne? Z góry można powiedzieć, że będą różnice w poglądach. Mielibyśmy zastrzeżenia np. co do oceny Kanta (we wstępie), co do zasady, okazyjnej zresztą, aryjskości, co do samej listy powieściopisarzy żydowskiego pochodzenia, bo to podaje w wątpliwość prawdziwe nawrócenie się.

Nie wchodzimy w szczegóły i sygnalizujemy to dzieło p. Lechickiego, jako dalszy etap moralnego uświadomienia społeczeństwa. Polecany je zwłaszcza duchowieństwu i wychowawcom. Dodajemy, że wydanie bardzo ładne, staranne i tanie. s.

Ignacy Chrzanowski, *Na szczytach polskiej liryki religijnej.*

O religijności i mistyce Mickiewicza pisano bardzo wiele, mimo to krótki szkic prof. Chrzanowskiego jest czemś zupełnie nowem. W czasach nowszych psychologja religji dokonała ogromnego postępu, doznania religijne ujawniły swoje właściwe i głębokie oblicze, problem wiary nabrał wagi. W świetle tej nowej nauki rozpatrzył liryki religijne Mickiewicza prof. Chrzanowski. Przedewszystkiem zupełnie słusznie czas ich powstania przeniósł z okresu rzymskiego na czasy drezdeńskie. Porównując je z wzniosłą liryką religijną Kochanowskiego, dostrzegł w niej znamiona, które każą nam widzieć w nich prawdziwe szczyty. Decyduje o tem siła i głębia przeżyć religijnych. Mickiewicz jest indywidualnością potężną, dlatego słusznie powiada prof. Chrzanowski, że jego „Rozmowa wieczorna należy do tego samego szeregu utworów chrześcijańskiej literatury religijnej, który otwierają *Wyznania* św. Augustyna".

Bardzo ciekawie objaśnia Autor motyw przymierza, wspomniany przez poetę w wierszu *Rozum i wiara.* Prof. Chrzanowski wykazuje, że jest to przymierze, o jakiem mówił Woronicz w *Hymnie do Boga,* przymierze narodu polskiego z Bogiem. Pod tym względem powołuje się Autor na poglądy Dawida, wypowiedziane w *Psychologji religji,* że jedynie pojęcia takie, jak ojczyzna i naród, mogą skupiać w sobie uczucia, naturą bliskie doznaniom religijnym.

Interesująca praca prof. I. Chrzanowskiego ukazała się w *Pamiętniku Literackim.* Lwów 1935. Z. 1—2. *Henryk Życzyński.*

Robert Mäder, *Chrystus wielki monarcha.* Poznań Kultura Katolicka 1934 s. 56 zł. 1.

W dziełku tem Autor, publicysta szwajcarski, przeprowadza ideę panowania Chrystusa — Króla w świecie, społeczeństwie, rodzinie oraz w każdej dziedzinie życia. Wykazuje na wstępie, że znamieniem obecnego liberalnego okresu światowego jest ucieczka przed Chrystusem — Królem, ponieważ odmawia Mu się prawa panowania nad narodami, rządzi się tak, jakby ani Chrystusa, ani Kościoła nie było; nie panuje Chrystus dziś w życiu publicznem i dlatego obraz świata polityczny, gospodarczy, kulturalny nie jest chześcijański, lecz materjalistyczny i pogański. Dalej przedstawia nam Autor walkę Rzymu z Moskwą, wodzem bezbożnictwa, ateizmu naszych czasów o społeczne Królowanie Jezusa. Pisze on, że „Moskwa to stuprocentowa nienawiść, która zbroi się do nowej rzezi niewiniątek, do nowej zbrodni wielko-piątkowej, aby na Golgocie Zachodu wyniszczyć ostatnie jeszcze

ślady chrześcijańswa i nie wyrzec swego „consummatum est — spełniło się” prędzej, aż cały świat w pełnem tego słowa znaczeniu nie pozbędzie się słowa „Bóg”. Zasada ta stanowi podstawę nowoczesnych konstytucyj, dlatego religja jest uważana tylko i wyłącznie za sprawę czysto prywatną, a rządy i ciała prawodawcze są w prawach i ustawach niezależne od sumienia i ewangelji. Zadaniem przeto naszem jest uczynić Chrystusa Królem, najpierw królem naszych myśli i naszych serc, potem Królem naszych rodzin i wreszcie Królem całej ludzkiej społeczności

Dziełko to napisane jest pięknym stylem, wzbogacone wzniosłą formą oraz nadzwyczaj przekonywującą argumentacją, utwierdza wiarę, pobudza do działania.

Książka ta zawiera, doskonały materjał dla kapłana zwłaszcza duszpasterza zarówno do kazań, jak i mów okolicznościowych na ambonie i akademjach. Człowiekowi świeckiemu posłuży do wyrobienia w sobie apostoła idei Crystusowej. *Ks. E. Bielicki.*

Dr. Józef Birkenmajer, *Zagadnienie autorstwa Bogurodzicy.* Nakładem Studia Gnesnensia. Gniezno 1935.

Literatura krytyczna, odnosząca się do tej najstarszej pieśni polskiej, jest wprost olbrzymia. Wielokrotnie objaśniano jej język, formę wiersza, sens, pochodzenie i autorstwo, przyczem wypowiedziano mnóstwo sprzecznych zdań. Na nowe drogi wszedł ks. Wyrzykowski w r. 1922, który podkreślił jej pokrewieństwo z poezją i liturgją bizantyńską. Zagadnieniem tem zajął się bliżej prof. Birkenmajer i po szeregu artykułów dał obecnie duże, wszechstronne opracowanie zagadnienia.

Autor przystąpił do przedmiotu z rozległem przygotowaniem, przestudjował wszystko, co na ten temat pisano, zaznajomił się z poezją i liturgją grecko-chrześcijańską, patrystyką i t. d. Z tych względów rozprawa jest ciekawa sama dla siebie, bo mówi w sposób interesujący o wielu mało znanych dziedzinach.

Autor omawia technikę wiersza hymnologa greckiego z VI w. Romanosa i wykazuje, że podobnie zbudowana jest Bogurodzica. Pod tym względem stanowi ona ciekawe przejście od antycznego systemu wierszowanego do nowożytnego. Pod względem treści zwraca uwagę na to, że pieśń naszą wyróżnia od wzorów łacińsko-wschodnich wysunięty na czoło termin: „Bogurodzica”. Odpowiada on greckiemu terminowi *Theotokos.* Dowiadujemy się dalej, że na wschodzie, z powodu szerzącej się herezji, podkreślono szczególnie ten dogmat, czego nie trzeba było czynić na zachodzie. Również w sposób gruntowny wyjaśnia Autor, na jakiej zasadzie został do pieśni wprowadzony i wyróżniony Jan Chrzciciel

Stwierdziwszy wzory greckie w treści i formie najstarszej pieśni polskiej, bada Autor w dalszym ciągu, jakie podstawy może posiadać tradycja, przypisująca autorstwo tej pieśni św. Wojciechowi. Dowiadujemy się więc, że św. Wojciech był uczniem św. Nila i że przebywał w klasztorze w Awentynie, gdzie odprawiano liturgję grecką. Inne świadectwa dowodzą, że św. Wojciech żywił kult Matki Boskiej i Jana Chrzciciela, w których widział najlepszych pośredników pomiędzy ludźmi a Bogiem. Stąd wypływa wniosek bardzo prosty, że św. Wojciech mógł być autorem tej pieśni. Prof. Birkenmajer nie uważa

tej tezy za pewną, obala jednak poglądy o późniejszem pochodzeniu tej pieśni i wiąże jej genezę z działalnością św. Wojciecha w Polsce.

Pozwolę sobie dodać, że najsilniejszym argumentem, dowodzącym dawności tej pieśni, jest jej forma przejściowa między klasyczną poezją łacińską, a średniowieczną, sylabiczną-rymowaną. Następnie możnaby spytać, czy podobnie, jak na „Theotokos", nie wpłynęły na treść tej pieśni inne, ówczesne spory religijne i chęć przeciwstawienia się pewnej herezji, jak n. p. słynny spór o *homoousios*. W pieśni naszej dość silnie jest akcentowana tożsamość Chrystusa z Bogiem.

Cenna praca prof. Birkenmajera zasługuje na pełne uznanie. Niemal odłogiem leżą u nas tak bujnie na Zachodzie uprawione studja nad średniowieczem. Należy więc życzyć młodemu uczonemu, by wytrwał na tej drodze badań, bo posiada wszelkie warunki ku temu, by stać się wybitnym medjewalistą. *Henryk Życzyński.*

Z KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO.

Katolickie Studjum o Rodzinie. W Poznaniu odbyło się z polecenia Najdostojniejszego Episkopatu Polski Katolickie Studjum o Rodzinie w dniach od 2 do 5-go września. Z K. U. L. wygłosili wykłady: I. Czuma, H. Dembiński, Cz. Martyniak, Cz. Strzeszewski, X. A. Szymański. Spowodu choroby L. Górski nie przyjechał.

Nominacja docentów. Prezydent Rzplitej dokonał na wniosek Ministerstwa W. R. i O. P. nominacyj docentów na wyższych uczelniach polskich. Między innymi został mianowany docentem Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego dr. Czesław Strzeszewski, zastępca profesora Katolickiego Uniwers. Lubelskiego oraz p. dr. Ludwik Kamykowski, docentem historji literatury polskiej wydz. filozoficznego na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Prace doktorskie. Towarzystwo Naukowe Kat. Uniwersytetu Lubelskiego wydało znowu rozprawę doktorską, ks. d-ra Jana Zubki p. t. „Tytuł kanoniczny do święceń dla duchowieństwa świeckiego w szczególności tytuł służby diecezji".

Nowa sala. W dniu 1 października zostanie oddana do użytku nowa sala. Będzie ona największą salą w gmachu uniwersyteckim przeznaczoną na większe zebrania. Sala mieści się na I piętrze zachodniego pawilonu. Wykończona jest dzięki hojności Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu J. E. Ks. Biskupa Fulmana. Inauguracja nowego roku już będzie się odbywała w nowej auli.

„Tygodnie Salzburskie". W tegorocznych Tygodniach Salzburskich wziął udział profesor naszego uniwersytetu x. dr. Józef Pastuszka. X. Pastuszka w związku z tem napisał artykuł do „Prądu" i do „Przeglądu Katolickiego".

REDAKTOR I WYDAWCA
X. Dr. A. SZYMAŃSKI

REDAKTOR ODPOWIEDZIALNY
A. FLORKIEWICZ

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.